STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH — A. M. TVRKI

XLVII

S. D. GOITEIN. — *Urban housing in Fatimid and Ayyubid times* 5

A. M. TURKI. — *Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm* 25

L. E. GOODMAN. — *Did Al-Ghazâlî deny causality?* 83

L. BOLENS. — *La Révolution agricole andalouse du XI^e siècle* 121

D. GIMARET. — *Sur un passage énigmatique du* Tabyīn *d'Ibn ʿAsākir* 143

A. NÈGRE. — *Le Monnayage d'or des sept derniers califes abbassides* 165

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXXVIII

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH — A. M. TVRKI

XLVII

S. D. GOITEIN. — *Urban housing in Fatimid and Ayyubid times* 5

A. M. TURKI. — *Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm* 25

L. E. GOODMAN. — *Did Al-Ghazâlî deny causality?* 83

L. BOLENS. — *La Révolution agricole andalouse du XI^e siècle* 121

D. GIMARET. — *Sur un passage énigmatique du* Tabyīn *d'Ibn ʿAsākir* 143

A. NÈGRE. — *Le Monnayage d'or des sept derniers califes abbassides* 165

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXXVIII

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 MARS 1978
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 6081 — Éditeur : n° 668
Dépôt légal : 1er trimestre 1978

NOTES

Dans son article Influences islamiques sur la littérature française à l'époque classique, *2e partie, pp. 15-25 du fasc. XLV des* Studia Islamica, *le prof. A. Badawī traite longuement des rapports de Ghazālī avec Pascal. Il semble ignorer que ce thème a été exposé plus longuement et de façon beaucoup plus étoffée par mon maître M. Miguel Asin Palacios (décédé en 1944) dans sa célèbre monographie* Los precedentes musulmanes del pari de Pascal, *publiée d'abord dans le* Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, *II (Santander 1920), pp. 171-232, et réimprimée dans son ouvrage* Huellas del Islam *(Espasa-Calpe S. A., Madrid 1941), pp. 161-233. Le fait est d'autant plus curieux que M. Badawī connaît ce dernier livre. Du moins le mentionne-t-il dans la p. 13, ligne 7 et note 1 de ce même article.*

Emilio García Gómez.

(Madrid)

Je signale à l'intention de M. A. Badawi que mon vieux et vénéré maître W. Marçais avait déjà fait le rapprochement entre la fable de maître Patelin et un texte d'al-Ǧāḥiẓ. Il nous l'avait même enseigné au Collège de France, il y a plus de quarante ans ! Voir W. Marçais, *Articles et conférences*, Paris 1961, p. 243, année 1930 : Communication d'un texte d'al-Ǧāḥiẓ (IXe siècle) au sujet d'un prototype arabe du thème de l'Avocat Patelin, dans *C.R. des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1930, p. 63 (non publié).

Hady Roger Idris.

(Bordeaux)

A titre de complément, je signale à M. A. Badawi que la citation du Coran (p. 23) n'est pas absolument probante *en tant que source dans le cas présent* ; ce type de raisonnement peut se retrouver ailleurs, même plus ancien ; voici, par exemple, dans le Talmud, traité Sanhedrin 91 a :

« Un potier travaille [ses poteries] avec de l'eau, l'autre avec de l'argile. Lequel est le pius méritant? — Celui qui travaille avec de l'eau — Donc si Dieu peut créer l'homme à partir du liquide [de la fécondation], *à plus forte raison* le pourra-t-il à partir de l'argile (= de la terre) »,

...« Malheur à vous qui dites que les morts ne reviendront pas à la vie. Alors que ceux qui n'avaient jamais existé viennent à la vie, ceux qui avaient été des vivants *à plus forte raison* ».

Robert Brunschvig

(Biarritz)

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » alinéa 1er de l'Article 40.

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. Maisonneuve et Larose, 1978.

Printed in France

URBAN HOUSING IN FATIMID AND AYYUBID TIMES

(AS ILLUSTRATED BY THE CAIRO GENIZA DOCUMENTS)

Even readers familiar with the term "Cairo Geniza" might wonder why the documents from that source should be suitable to make an important contribution to our knowledge of medieval urban housing. In view of this a few words of explanation about the Cairo Geniza and its value as an historical source might not be out of place. (1)

Muslims, Christians, and Jews believed that writings containing the name of God should not be destroyed or otherwise be desecrated. But only Judaism seems to have converted this pious attitude into a formal injunction. Disused Bibles and prayer books, as well as writings in Hebrew characters in general were kept in some container called Geniza in the synagogue building. After a sizable amount of such material had accumulated, it was brought out to the cemetery in a solemn procession and buried there like a human body. Since the Jews used to write the languages they spoke with Hebrew letters, nonreligious, secular writings, even those written in languages other than Hebrew, found their way into genizas.

The so-called Cairo Geniza was of a very special character. I use the term 'so-called', because the Cairo Geniza was not situated in Cairo proper, that is the city founded by the Fatimids

(1) See *Encyclopaedia of Islam*, II, pp. 987-989.

after their conquest of Egypt in the year 969. That Geniza was attached to a synagogue building in Fustat, the ancient capital of Islamic Egypt which was situated a couple of miles south of Cairo. The Geniza of Fustat was different from all others in that it was a room large enough to contain hundreds of thousands of leaves, which were deposited there during the centuries, and, unlike other genizas, were not brought out to the cemetery for burial. The reason for this exceptional treatment is to be sought in a specific historical situation. The beginning of the eleventh century witnessed a savage persecution of the Christians in the Fatimid empire, which culminated in the demolition of the Holy Sepulcher of Jerusalem in September 1009. In time the Jews, too, were not spared. It was a common occurrence in Islamic countries that funeral processions of the minorities were attacked by the mob of the majority population with curses and stone throwing. On December 31, 1011, a Jewish cortege was set upon in such a menacing way that the attendants ran off, fleeing for their lives. Twenty-three persons were captured and threatened with death, from which they were saved only by the last minute personal intervention of the caliph. This, though, did not hinder the same caliph from ordering the demolition of the synagogues soon afterwards, just as he had previously given instructions to destroy the churches. After sometime,when religous fanaticism cooled down and Christians and Jews were permitted to rebuild their houses of worship, the leaders of the main Jewish congregation of Fustat apparently had second thoughts about the Geniza rituals. Recalling the terrifying events of December 1011, they must have mused: Corpses must be removed from the city, notwithstanding the constant menace by the rabble. But why take the same risk with papers? Let's have a place in the synagogue roomy enough for storing discarded writings now and forever. The idea was materialized and the result was the Cairo Geniza. (1)

(1) The explanation of the origin of the Cairo Geniza given here complements statements made by me in previous publications, especially the Introduction to *A Mediterranean Society*, I, 1967 (Berkeley and Los Angeles).

This surmise is substantiated by the fact that we have next to no dated documents from the ninth century, trickles of them from the tenth, but as for the eleventh, twelfth, and the first half of the thirteenth century, that is, as long as Fustat remained a populated city, we have dated documents from practically every year and from many years considerable amounts of them. The year 1028, for instance, is represented by fifteen dated documents, at least.

The sessions of the Jewish courts were held in the synagogue compound. Therefore, drafts, court records, and legal documents were normally discarded in the Geniza soon or immediately after they had lost their value, unfortunately often also after they had been torn to pieces. (1) Private citizens usually disposed of their business and family papers only some time after they had lost their interest. The Geniza was a public place, accessible to everyone. An examination of the contents of the Geniza serves to prove that people normally did not deposit single pieces there, but rather heaps of material which had accumulated at home or in an office over a considerable stretch of time. Thus it could happen that together with writings in Hebrew others in Arabic script were left in the Geniza. This is especially true for the topic with which we are concerned here: housing. The transfer of immovables had to be made before a Jewish court, because of its connection with family law. The property of a husband was mortgaged to the payments he would owe his wife at the termination of the marriage either by death or by divorce, for which reason she had to confirm any such transfer. But the same transaction also had to be certified by a Muslim notary, in order to ensure that the transfer taxes were paid in full. It is fortunate that we have a sizable number of documents on housing written in Arabic characters, some even relating to the transfer of properties from one Muslim to another. Such a document found its way into the Geniza because the property concerned

(1) When a document had fulfilled its purpose, for instance, a marriage contract after a divorcée had received her dues, it was torn apart in order to make its misuse impossible.

later was acquired by a Jew, who, at the time of the transaction, received all the deeds pertaining to it.

In general, information about housing in the Geniza is of the greatest conceivable variety. Naturally, people often had opportunity to talk about this subject in their *letters*. Thus, a great merchant from Sfax, Tunisia, who had emigrated to Mazara in Norman Sicily, writes in, or around, 1063 that he had acquired a house for 300 dinars and would soon move with his wife to their new home. (1) This price of 300 dinars is very high. In an appendix to my forthcoming fourth, and, hopefully, last, volume of *A Mediterranean Society*, I have categorized the prices of houses in seven different groups, each arranged in chronological order. 300 dinars is in group number Six, upper middle class. A physician who had emigrated from Fatimid Egypt to Byzantine Anatolia writes from Seleucia, today Silifke, on July 21, 1137—a remarkable time in Byzantine history—that he was successful and prosperous in every respect. He had built a house for himself worth 200 dinars and possessed 400 barrels of wine—a quantity sufficient even for a doctor. Moreover, he had paid his son-in-law, a "Longobardian", that is, a Jew from Southern Italy, 324 pieces of gold [he simply says *dhahab*], a pound of silver, in addition to the trousseau of his daughter, consisting of jewelry, clothing, bedding, copper vessels, and maidservants, costing him a total of around 200 dinars. A house worth 200 dinars is in my group number Five, well-off middle class people, but, together with the other payments enumerated, our doctor moves up to the upper middle class, to which indeed successful physicians usually belonged. (2)

Before moving on, I had better say something about the purchasing power of the dinar, or gold piece. Because of the vast difference in living standards then and now, and the instability of our own money, a comparison with the dollar would serve

(1) MS Dropsie University 389 and 414, the longest letter preserved in the Geniza (ca. 3750 words).

(2) Transl. in "A Letter from Seleucia (Cilicia), dated 21 July 1137," *Speculum*, 39 (1964), pp. 298-303.

no purpose. On the other hand, standard earnings were remarkably stable throughout the eleventh and twelfth centuries. This was due, of course, to the continuously high gold content of the Fatimid dinar. Therefore, some standard earnings might serve as an illustration. Emoluments of 2 dinars per month for a lower community official with a family were regarded as appropriate. A master mason, if he worked seven days a week, could make up to 4 dinars a month, but normally would earn an average of 3 dinars. A single person, such as a wife whose husband was abroad, would be awarded by a court an allowance of 1/2 dinar per month.

Thus, it is evident that one gold piece represented a great value, and this should be kept in mind while considering prices of houses. As the Arabic papyri show, a dwelling in a provincial town could be had for 4 to 6 dinars. (1) The lowest category of houses in my list, mostly from small towns, averaged 10-12 dinars, while middle class dwellings in the capital were valued as being worth averages of 60 and 120 dinars respectively.

I do not know whether it is permissible to compare these prices with those noted by Vera von Falkenhausen for Bari and Lucera around the year 1000: houses worth 3, 7, 8, 21, and 22 solidi. From Amalfi in the year 970 Citarella cites a price of 70 mancusi for a town house with two shops near the harbor, a price which Citarella characterizes as very considerable. (2)

This digression on the purchasing power of the full-weight gold piece was necessary, for without some awareness of it, notions about housing must fall flat. After what has been mentioned about prices of houses in various places we realize that the

(1) See A. Grohmann, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, I (Cairo, 1934), pp. 188, 194, 224, 248 (all from the eleventh century). The translation on p. 194, where a niece sells her uncle "the whole of her right and proprietorship", in Arabic *ḥaqqahā wa-muṣābatahā*, for five-eighths of a dinar, is not clear. Grohmann translates "share and portion". But "share" is always expressed by the term *sahm*, and, in Muslim and Jewish documents alike, it is regularly stated, which percentage of the entire property is held by the seller. In the ninth century, a house in Edfu is sold for *one* dinar (*ibid.*, p. 164).

(2) Vera von Falkenhausen, "Zur Byzantinischen Verwaltung Luceras am Ende des 10. Jahrhunderts," *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 53 (Tübingen, 1973), p. 403, n. 8.

house worth 300 dinars in Mazara, Sicily, and that of 200 in Seleucia, Anatolia, must have been quite substantial buildings. An uppermost story in a house in Qayrawān, then the capital of present day Tunisia, cost 295 dinars in the year 1040. (1)

Returning to letters and moving from West to East we can read a report of a devastating earthquake in Mosul, containing a valuable description of a mansion in that city, and details about other houses in its vicinity. Reports about damages caused to buildings by earthquakes are rather frequent. Notices about fire are practically absent. Offhand I remember only one case, a letter sent from Salonika in, or around, 1089, to the capital of Egypt, in which the writer states that he regretted to learn that his son's partner in Fustat had perished in a fire together with his family. Memorial lists usually register the cause of a violent death. I have noted death by the collapse of a building in such lists, but never death by fire. A document from 1174 concerns the sale for 6 dinars of one quarter of a house destroyed by fire. The payment was made not for the ground, which belonged to the government, but for the gutted structure. This is about all I know about fire for a period of approximately 250 years. Compare this with Constantinople!

The infrequency of fires is to be explained by the fact that the floors were covered with tiles, there was very little heating and not much cooking. They ate far fewer warm meals than we do, and warm food was often brought home from the bazar. But a kitchen was a common fixture. It is strange that such an eminent expert on Islamic Egypt as the late Gaston Wiet could state in his book on Cairo, published by the University of Oklahoma Press, that there was no kitchen even in a fine house. The Geniza shows that almost every house of which we have a description had a kitchen, and concerning larger houses we read about more than one. (2)

Concluding these observations concerning the value of letters and other nonlegal writings for our knowledge about housing,

(1) Geniza documents referring to houses which have not yet been edited are discussed in the forthcoming vol. IV of *A Mediterranean Society*.

(2) Gaston Wiet, *Cairo, City of Art and Commerce* (Norman, 1964), p. 89.

I should like to note that even casual remarks can be enlightening. For instance, a man writes from Cairo to Alexandria: "Kindly search through my things in the cabinet, in which I used to sleep, for the purse with the receipts for my poll tax." The Geniza contains a very large number of terms for the different parts of a house. However, one would search in vain a word for bedroom. There was no fixed bedroom, because one slept in different parts of the house in different times of the year. The winter in Egypt can be unpleasantly cold; therefore, in winter one slept in a small cubicle or closet which could be easily heated. (1) In summer one took one's mat and mattress and spread them in the lower end of the wind catcher, a ventilation contraption, about which more will be said presently.

A topic frequently found in letters is the request of a traveler to rent a place for him where he could lodge, for one preferred not to stay in a caravanserai with its noise and stench of the beasts of burden. We also have reports about lodgings rented in response to such a request. Such notes give us an idea about the amounts of rent in the localities concerned and other circumstances of a desirable or undesirable place to live in.

Despite the value of the sidelights on housing which we are able to cull from letters and similar materials, our main sources for housing are, of course, legal documents. We have valuable documents, though in limited number, from Alexandria and the provincial and rural towns of Egypt; from Damascus, Syria; Tyre, Lebanon; Ramle, then the capital of Palestine; and Qayrawān, then the capital of present-day Tunisia, already mentioned. But our main material, of course, originated in the twin-cities of Cairo-Fustat, then, as today, the most populous and most important urban conglomeration of the Arabian side of the Mediterranean. These documents are of many different types. Besides deeds of sale, gifts, bequests, and donations for charitable or religious purposes, there are contracts of lease, agreements about repairs, court records concerning disputes over houses, and settlements made in such matters. Of particular value are the numerous accounts of

(1) Called *khizāna*, which could also designate a cupboard in the recess of a wall.

the administration of buildings belonging to pious foundations. They contain manifold data about such topics as the cost of materials and maintenance, the occupancy of houses, and, in particular, the rents actually paid for the individual homes, apartments, or rooms. I have collected, often also copied, and analyzed most of the Geniza documents pertaining to the pious foundations and summarized the results in Appendix A of volume II of *A Mediterranean Society*, subtitled *The Community*. Dr. Moshe Gil, professor at Tel-Aviv University who studied with me at the University of Pennsylvania, has edited a comprehensive corpus of such documents with full English translations, valuable comments and a detailed introduction. This volume forms an important contribution to the history of medieval housing. (1)

Much information about housing is also to be found in the numerous family papers preserved in the Geniza, such as contracts made at an engagement, betrothal, or wedding, settlements after family strife or a divorce, or lawsuits over a succession. At marriage, a bride, even of the lesser middle class, usually received a house, or part of it, or shares in several houses, either as an item of her dowry, or as a gift belonging to her personally, to which her future husband had no rights.

For instance, in a marriage contract written in Mastaura on the Meandros River in western Anatolia on March 9, 1022, the bride named Evdokia received her trousseau, described predominantly in Greek terms, from her father, but her mother gave her the ground floor of her house with its gate leading to the river, plus the right to one half of the well of the house, leaving the right on the other half to her brother.

That ground floor most likely was not destined to serve as the domicile of the young people, for a bride in those days normally moved to the house of her husband's family. That property was to serve her as a source of personal income and as a security for a rainy day. (2)

(1) Moshe Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza* (Leiden, 1976).

(2) First edited by Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the*

Since life with in-laws, and even with her own family, was often a great trial for a young wife, the question whether she or her husband had the prerogative of choosing the couple's domicile was a moot point in the agreements made between the spouses. All this explains why housing looms so large in family papers. I have dealt with these matters in detail in volume III of *A Mediterranean Society*, subtitled *The Family*, which is now in print.

In one respect, the Geniza documents, whether Muslim or Jewish, are disappointing. We have detailed and lucid descriptions of houses in the Geniza, but no measurements. (1) In all other respects, however, the value of the Geniza papers for the history of housing is self-evident. The material is authentic, unaffected by the bias of transmitters, multifaceted, and above all, it reveals the realities of life of the middle and lower classes of society, for which we do not have many other sources of information from those parts and times.

One wonders whether we may be compensated for the lack of illustrative material from another source, namely excavations made on the spot, in Fustat. In some respects, for instance, measurements, the excavations are, of course, of great value. In many others, their results were of limited relevance to the findings of the Geniza. Fustat was not a city destroyed, like Pompei, but one given up in the course of many centuries. People moving from Fustat to Cairo took everything of value with them, and the little which remained, including the stones and other buildings materials, was removed and re-used elsewhere. What was left were the foundations or rather the remains of them, the interpretation of which is often debatable, as well as rests of drainage pipes, which once crisscrossed the city, and, of course, fragments of pottery and glass and other minor finds.

Fatimid Caliphs, II (Oxford, 1922), pp. 94-96. For French and English translations and discussions of this valuable Geniza document see Shaul Shaked. *A Tentative Bibliography of Geniza Documents* (Paris and The Hague, 1964), p. 71.

(1) The same applies to the very detailed Muslim documents from the thirteenth century which have been preserved in the archive of the Karaite Jewish community of Cairo. See D. S. Richards, "Arabic Documents from the Karaite Community in Cairo," *JESHO* 15 (1972), pp. 107-114.

Excavations were carried out early in this century by Aly Bahgat and Albert Gabriel, described by them in the volume *Fouilles d'al Foustat*, Paris, 1921, and, as far as domestic architecture is concerned, Gabriel summarized the results in a brochure entitled *Les fouilles d'al-Foustat et les origines de la maison arabe en Égypte*, Paris, Boccard, 1921. Martin S. Briggs in his beautiful book, *Muhammedan Architecture in Egypt and Palestine*, Oxford, 1924, K. A. Creswell in his monumental *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, 1952-9, especially in chapter VIII, "The Houses of Fustat", and others discussed the findings of Aly Bahgat and Albert Gabriel.

The excavations undertaken by George T. Scanlon in the 1960's and recently by the Egyptian Department of Antiquities under Dr. Gamal Mehrez and Abdel Tawwab revealed interesting details. Attention is drawn to Scanlon's paper: "Fustat: Archaeological Reconsiderations" in *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Cairo, 1972, pp. 415-428. In this paper, Scanlon emphasizes the fact that the most central, populous and important parts of ancient Fustat cannot be reached by excavations due to the building-up of that area as from the mid-eighteenth century up to the present day. The parts uncovered by the excavations formed a kind of suburb. (1)

In his study on the Egyptian house, Albert Gabriel notes the discrepancy between his own finds and the descriptions of Fustat by travelers of the tenth through the twelfth centuries, that is, the contemporaries of the classical Geniza period. The houses excavated by Aly Bahgat and Gabriel were built around an inner court (sometimes also two and more courts) and seemingly were of low structure. The travelers, on the other hand, speak admiringly of multistoried buildings which looked like mountains and in which several hundreds of persons lived. Gabriel admits the possibility that such buildings might have stood in parts of the city not uncovered by his excavations. As far as I know, no foundations of tower houses have been

(1) "Somewhere in the area where al-'Askar and Qaṭā'i [two urban districts created later than Fustat] conjoined," G. Scanlon in *Journal of the American Research Center in Egypt*, 10 (1973), p. 12.

found thus far. This term, "tower house", is a translation of French *immeuble-tour*, used by the late Alexandre Lézine in his short, but well balanced study on the houses of Fustat, published in *Annales Islamologiques*, 11 (1972).

No certain reference to such structures is found in the Geniza. We do find there a house with a ground floor and nine upper stories, *ṭabaqa* in Arabic, but *ṭabaqa*, as I learned in the course of my Geniza studies, may designate not only an upper story (which is the literal meaning), but also an apartment within an upper story. Up to fifteen parties would live in houses belonging to the pious foundations, but these were often poor or elderly persons with small or no families, who had to be content with one or two rooms. What we do have in the Geniza is the contrast between the *family house*, often a compound consisting of several buildings, connected or not, and the *apartment house*, usually of three stories built of stone and bricks, on the top of which one or two structures of lighter materials could be added. And here the question arises whether the apartment houses were originally planned as such, comparable to the Roman and Italian *insulae*, or had previously been parts of family houses and were separated from them in order to form sources of income or for other reasons.

The late Ahmad Fakhri, the Egyptian archaeologist to whom I submitted the first draft of my chapter on housing and who most kindly wrote detailed observations on it, categorically denied that *insulae* existed in Egypt. Ahmad Fakhri was a native of the Fayyum and familiar with each and every type of house in the country, and in view of the conservative character of domestic architecture in Egypt, as emphasized by competent observers, his opinion certainly counts. It should be noted, however, that structures consisting of two shops topped by one or two stories serving as dwellings are frequently mentioned.

In order to elucidate this matter descriptions of both family compounds and apartment buildings shall be briefly discussed.

A Geniza document describing a family compound consisting of a large and a small house and a third building comprising two stables and an upper floor is edited and translated in the Mélanges Le Tourneau, Aix-en-Provence, 1973. That property

was worth about 800 dinars. The detailed description of a building called the large house and a very short one of a smaller house, both forming part of a compound consisting of five structures will provide the reader with an idea how the urban mansion of a well-to-do family looked. (1)

"The large house has a pointed gate closed by two dark-brown door leaves." Simple houses had square, rectangular doorways with one-leaf doors. The gates of nobler houses were pointed, arched, and had doors of two leaves.

"Through the gate one enters a hallway, *dihlīz* [a Persian word], paved with marble, in which there are two benches." The benches were the seats and resting places of the door-keepers.

"From the aforementioned hallway one enters a second hallway, from which one comes into a large ground floor." That is, before entering the courtyard one had to make a right-angled turn. The purpose of this structural detail was to prevent passers-by on the street from having a glimpse into the inner parts of the house, when the door was open.

"The ground floor comprises two reception halls, *majlis* [literally, sitting rooms] facing one another, with folding doors fastened on them, whose crossboards and outsides are carved," that means the doors were artistically decorated. One had to state this in a contract, because these valuable doors could be removed. In finer houses, there were two reception halls, a small one, for visitors of lesser status or for smaller gatherings, and another, larger one, for more important occasions.

"One reception hall is long; its walls are of marble and it has two passages paneled with carved wood, each of which has a door leading to an adjacent cabinet" [in Arabic *kumm*, literally a sleeve; just as a coat has two sleeves, thus the reception hall has two cabinets attached to it, very much like the Roman house].

"The reception hall has on its front [that is, the wall opposite the entrance, in Arabic *ṣadr*] a wind-catcher, a ventilation

(1) See "A Mansion in Fustat," *The Medieval City*, ed. H. A. Miskimin, D. Herlihy, A. L. Udovitch, New Haven, 1977, pp. 163-178.

conduit, whose floor and walls are of marble. The wind-catcher has folding doors whose crossboards and outsides are carved. In front of it there is a gilded wash basin."

The ventilation conduit, designated in the Geniza and in contemporary Arabic literature with the Persian term *bādāhanj*, literally "wind-catcher", was a broad shaft protruding from the roof towards the north and bringing the cool wind from the sea into the inner rooms. In summer one slept in the lower end of the shaft; therefore it had doors, which provided privacy. A wash basin was nearby for the mandatory ablution after sleep and prior to the morning prayer.

"The ceiling is painted in the Syrian fashion." Syria, which has more timber than Egypt, is renowned for the decoration of the wooden parts of its houses. A visit to the Syrian room in the Islamic Department of the Metropolitan Museum may give the reader an idea how such decorations looked.

"The second reception hall, which faces the first one described before, has folding doors on its entrance, and, on its front, a wind-catcher with folding doors, whose crossboards and outsides are carved. The front is of marble in different colors."

That means: while the large reception hall was covered with marble throughout, the smaller one had marble decorations only on one, the prestigious side, "the front", while the other walls simply were plastered.

"The ground floor has two shelves [*ṣuffa* in Arabic], facing one an other, having marble walls and ceilings painted in oil."

"The open court of the ground floor has a fountain (1) of marble, and the entire court, its floor and walls, is covered with marble. There are also various closets with doors whose crossboards and outsides are of carved wood."

"The ground floor also contains a kitchen, as well as two loggias which look on the open court of the ground floor and to

(1) Arabic *fisqiyya*, which is, of course, derived from Latin *piseina* (via Aramaic, see S. Fraenkel, *Die Aramaischen Fremdwörter im Arabischen*) (Leiden, 1886), p. 124. The Latin word originally designated a pool for fishes. In Arabic it designated the pool together with the fountain. The combination *fisqiyya wa-zarrāqāt*, "water basin with fountains", has been found by me only in a letter (from Alexandria), not in a document (*Tarbiz*, 28 (1959), p. 353).

each of which one gets by a staircase of stones [that means, not of bricks or wood]." The loggia or belvedere, that is the roofed gallery, often adorned with arches, which is elevated a few feet or one or two yards above the level of the inner court, is one of the characteristic features of the traditional Egyptian house, as profusely documented by the Geniza and described 150 years ago by Edward Lane in his book, "Manners and Customs of the Modern Egyptians". (1)

"The floor of the bathroom belonging to the ground floor is entirely paved with marble and is topped by a copula of carved gypsum." The Arabic of the Geniza possesses five terms for bathroom. The one used here, *mirḥāḍ*, from *raḥaḍ*, Hebrew *raḥaẓ*, to wash, might well have designated a room in which one could take a bath. But I am not sure about this. One usually visited the public bath, or *ḥammām*, once a week. The washroom received its light from above, from a copula decorated with stucco work. The constant references to the tiles of marble or to stucco work were necessitated by the fact, documented by the Geniza, that marble and stucco work, like the wooden doors, could be removed and sold.

"The ground floor has also a secret door, which belongs to it and which opens on a place known as the Ḥudayji street." The *secret door* was a small door through which the ladies of the house entered and left. It always was on a street different from the main gate. The entrance to the women's gallery of a synagogue and certainly also of a church was also called "the secret door".

"The court of the ground floor is crowned by a cornice of carved gypsum." The stucco work, we remember, like the marble and the wood, could be removed and, therefore, had to be listed.

"A rectangular door belongs to the upper part of that ground floor; through the door one enters a small hallway with a staircase built on an arch of stones on which one gets to an upper

(1) Everyman's Library, London, p. 17 (then named *maq'ad*). This loggia was called in Muslim and Jewish documents from the eleventh through the thirteenth centuries *mustaraqa*, seemingly not found in the traditional Arabic dictionaries.

floor comprising three apartments adjoining one another [Arabic *manzil*, literally, a place to stay]. Each of these apartments had a ceiling of *naqī* wood (1) and doors fastened on the closets belonging to it, as well as a separate washroom [again, *mirḥāḍ* is used] and other appurtenances and rights." Thus an apartment consisted of one large and a number of smaller rooms.

"Above all this there is a roof with a parapet and a wooden railing around the staircase which leads to the upper floor. The house also possesses canalization which belongs exclusively to it and other appurtenances and rights." Parapets on roofs were not common.

The description of the second house is extremely brief.

"It has two gates, one which is approached from the alley which opens on the Qarāfa (Cemetery) Street and the second which is approached from the cattle pen belonging to Abu'l-Tāhir. (2) [Abu'l-Ṭāhir was one of the members of the family and party to the contract.] It comprises two reception halls [again!] and a staircase made of stone on which one ascends first to the loggia and then to two floors [ṭabaqa] being one above the other, the first comprising two apartments [manzil] and the second containing one apartment with the roof bordering on it. Its canalization belongs to it exclusively."

The two houses described formed part of a compound belonging to a family of three: mother, daughter, and son, who also possessed properties in other parts of the city, for instance, one half plus one eighth in the "large house" [*al-dār al-kabīra*, a technical term] consisting of a ground floor and nine upper floors or apartments mentioned before.

These buildings belonging to an affluent family, which no doubt were worth many hundreds of dinars, will now be compared

(1) Described as imported from Europe, a kind of *ṣanawbar*, or pine tree, see D. S. Richards, *JESHO* 15, p. 118, n. 1. In the manuscripts consulted by Richards the first letter has no points. But the Geniza manuscript, which uses Hebrew letters, makes the reading *naqī* certain.

(2) Arabic *zarība*, a word which entered also the English (or should we perhaps say, the British) language, it seems via the Sudan, in a slightly different meaning (spelled *zareba*).

with a house costing only 20 dinars, the lowest price in the second group of my Appendix providing details on urban properties of people of very modest circumstances. The description is taken from a deed of sale written in May 1124. (1)

"The little house (2) has a square gate, a hallway, a self-contained apartment (3) on the ground level, a staircase of stone, leading from the hallway to two upper floors, each of which forms a separate home. The house has also a loggia and roofs." Note: "roofs", not "roof". The main room in the upper floor certainly was higher than the cabinets or smaller rooms mentioned later in the contract; therefore the roof was of different levels.

This house was situated in the ancient, pre-Islamic sector of the city, which, at that time, still was predominantly inhabited by Christians and Jews. In the description of the boundaries one detail is particularly significant. The entrance to the house "is from the courtyard of the ground floor [in Arabic *ṣaḥn al-qāʿa*] of the house so-and-so which forms its western boundary." What happened here is evident: A larger house built around a courtyard was divided; one or two of the walls of the courtyard were pulled down, so that a square accessible from the street was created. For this reason we also find that the little house has a loggia. The loggia originally had looked on a courtyard. The same is true of a landmark in present-day Cairo, the so-called *Bēt al-Qaḍī*, "The House of the Judge", which is nothing but the loggia of a fifteenth century home, originally looking on a court, but now decorating a main thoroughfare of the city. In any case, this little house was not planned as such, but had originally formed part of a larger unit.

(1) Ed. with French translation by A. Merx, *Documents de paléographie hébraïque et arabe*, Leiden, 1894, pp. 23-25. The section translated here is in the Arabic language.

(2) The term "little house", Arabic *duwayra*, could be rendered more exactly by French *maisonette*, or German *Häuschen*, for there also exists a very common term "the small house", *ad-dār aṣ-ṣaghīra*, which was of the same structure as the large house, but of smaller dimensions.

(3) Called in Arabic *qaṣr*, the same word as English *castle*, both derived in the last instance from Latin *castrum*. This use of *qaṣr* as a self-contained structure within a building was common.

A number of documents, especially those referring to the middle class, constantly speak of a lower, middle, and upper floor without mentioning any other part of the house. For instance, a will written in May 1143 shows the proprietor of the house, a well-to-do woman, living with her husband and son on the ground floor, while her parents, as well as her brother with his family lived on the uppermost floor, but the middle floor was leased out. (1)

A deposition in court reports about a rich divorcée who lived on the upper floor, where she received her lover, and who one day came down to the ground floor to seek advice from five worthies, assembled there. She had become pregnant from that liaison and naturally wished to legitimize the child she was about to bear. (2)

We have a contract from Tyre, Lebanon, from fall 1102. This was, of course, the time when that port city was already cut off by the Crusaders from the rest of the country. A merchant was leaving for Egypt with the intention to move there. He had lived with his wife and parents on the upper floor. But in order to protect his young wife from the surveillance of her in-laws he stipulated that his parents move down to the middle floor and were not permitted to enter her premises, or to prevent visitors from going up to her. (3)

These and similar documents had no reason to provide a full description of the buildings concerned; therefore, their evidence is somewhat ambiguous.

It has often been observed that the town houses in the Delta were different from those of the capital. This was especially true of Rosetta, which, during the sixteenth through the eighteenth centuries, replaced Alexandria as the main western Mediterranean port of Egypt. These were town houses without inner courts, several stories high, each story having two rows of windows, one high, crowned by another, lower one.

(1) Ed. in *Sefunot*, 8 (1964), pp. 222-225.

(2) Ed. with Engl. transl. *Jewish Quarterly Review Anniversary Volume* (Philadelphia, 1967), pp. 225-242.

(3) Ed. with Engl. transl. *JQR* 66 (1975), pp. 74-79.

Thus a house of three stories could give the impression of a structure of double that number. It has been asserted by some and denied by others, that this type of house was imported from Italy. Naturally, by time and topic this problem is outside my competence. I wish, however, to draw attention to an interesting contract made in al-Maḥalla, a large provincial capital in the Nile Delta, in spring 1121, between two partners, one a Jew from Europe, *Rūm*, and another, a Christian who had embraced Judaism. This man, no doubt, also was a European, because in an Islamic country conversions were permitted solely to the dominant religion. The two partners left the ground floor for common use, the Christian convert took the second floor and the Rūmī Jew took the third with the provision that he was entitled to add a fourth or more. Since it was stipulated that the inhabitant of the second floor had the right to hang his laundry on top of the uppermost story, this house certainly did not have an open inner court. Nor was it a new house, since it was partly in disrepair. Thus it would seem that, around 1100, houses in the provincial towns of the Nile Delta were not much different from those known from the sixteenth century and later. Whether this type of structure was common also in the capital, cannot be decided with certainty on the basis of the evidence from the Geniza, although it is likely that this was indeed the case. It has already been stated that a considerable number of documents refers to living quarters built on top of stores, like the house in Amalfi mentioned before.

I wish to conclude with a few remarks on the socio-economic aspects of housing not touched upon before. A prominent Muslim merchant is quoted by a fourteenth century source as saying that great merchants did not invest in houses, since commerce brought more profit than real estate. This judgment is confirmed by the Geniza documents. Living space was plenty, rents were low, but maintenance was expensive. Yet for the middle class, and especially its women, houses were a vital form of investment. Houses changed hands like stocks and bonds today. They normally were traded not as physical units, but were divided into 24 numerical shares, of which one

could acquire as many as were available and as much as one wished to invest. Quotations of half a share, that is 1/48 of a house, have been found more than once.

Normally, of course, one would try to acquire a part large enough to form a domicile, usually four, five, or more shares out of the 24. Often the numerical unit acquired was smaller than the one actually occupied. In such a case the occupant paid the difference to the other partners in the form of a monthly rent.

The purchase of houses was also a veiled form of taking interest. The proprietor sold his house for a certain sum, but remained living in it on condition that he had the right to buy it back until a term set in the contract. The rent paid was the interest stipulated.

In reality matters were not as simple as that. The point I wished to make is that in the urban civilization of Fatimid and Ayyubid times town houses served not only the purposes of habitation and social gatherings, but represented potent instruments in economic activities. (1)

S. D. GOITEIN.
(Princeton, U. S. A.)

(1) When in a provincial town a Copt, in the course of eight months, first buys from a female relative one sixth of a house part of which already belonged to him, and then in two different transactions acquires another house, the purpose clearly was not merely the desire to obtain a dwelling. See A. Grohmann, *APEL* (see n. 6, above), I, pp. 68-185. The man was involved in a fourth transaction, see *ibid.*, p. 171, bottom, but its details are not recorded.

FEMMES PRIVILÉGIÉES ET PRIVILÈGES FÉMININS DANS LE SYSTÈME THÉOLOGIQUE ET JURIDIQUE D'IBN ḤAZM

C'est presque un lieu commun que de caractériser la femme comme un être faible, de constitution certes, mais d'esprit également, que l'homme, exempt de cet handicap, a le devoir de protéger et surtout d'écarter des grandes responsabilités. Ġazālī (505/1111), un auteur bien représentatif de l'Islam de l'époque classique, puisqu'il en est la Preuve *(ḥuǧǧa)*, rédige un traité, *Naṣīḥat al-mulūk* qu'il termine effectivement par des conseils, à l'intention du prince, pour lui recommander une attitude de mansuétude et de charité, eu égard à cette faiblesse, mais aussi de circonspection et de méfiance, compte tenu de son contrepoids fait de ruses et de stratagèmes. Mieux encore, le penseur arabo-persan note que la femme, déjà écartée de la magistrature suprême, parce que faible par nature, en arrive à communiquer cette faiblesse à certains artisans tels que les tisserands, appelés, de par leur métier, à entretenir avec elle des relations d'affaires, plus régulières et plus directes (1).

Tout récemment encore, et pour passer à l'époque contemporaine, un rapport publié par les plus hautes autorités religieuses de l'Arabie Saoudite sur la condition de la femme

(1) *Apud.* H. Laoust, *La Politique de Ġazālī*, Paris 1970, pp. 151, 247, 248.

en Islam, en traitant du témoignage pour lequel sont requis, en droit, deux hommes ou, à défaut, un homme et deux femmes, justifie ainsi cette disposition coranique : La Loi prévoit bien un nombre double de femmes, mais c'est dans le but de requérir obligatoirement les témoins parmi les hommes ; les femmes, reléguées, ainsi, au second plan, se trouvent dispensées de cette charge de témoigner pour ce qu'elle comporte comme lourde responsabilité de nature à incomber aux hommes seuls. « Il est reconnu, note le rapport, que l'être humain, d'une façon gènérale, est sujet à l'oubli ; il peut même être distrait, quant à la précision des faits sur lesquels il apporte son témoignage. La femme, dans ce domaine, est plus exposée que l'homme » (1).

Dans une première partie de cette étude, nous verrons que la condition inférieure de la femme, par rapport à l'homme et dans toute société musulmane, est admise, légalisée, voire justifiée et légitimée, du point de vue de la Tradition et de la raison à la fois, aussi bien sur le double plan théologique et juridique que sur celui de la pratique, présente et passée (2). Dans une seconde partie, Ibn Ḥazm (456/1063) de Cordoue nous offrira un exemple, presque unique dans l'histoire de la pensée islamique dite sunnite, d'un théologien-juriste mû par une conception, sinon totalement égalitariste, du moins débarrassée, en grande partie et autant faire se peut, de ce lourd préjugé discriminatoire qui touche à la féminité, en tant que telle. Dans une troisième partie, nous nous efforcerons de comprendre le sens de cette originalité en puisant dans les éléments méthodologiques du zahirisme, mais aussi dans la conception de l'amour « courtois » telle qu'elle apparaît dans le *Ṭawq al-ḥamāma* d'Ibn Ḥazm et, enfin, dans le contexte socio-culturel de la société andalouse.

* * *

(1) *Colloques de Riyad, de Paris, du Vatican, de Genève et de Strasbourg sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam entre juristes de l'Arabie Saoudite et éminents juristes et intellectuels européens*, Beyrouth 1973, p. 203 ; voir aussi p. 142 de la version arabe.

(2) Sans oublier, bien entendu, quelques correctifs dans le sens d'une moins grande discrimination et qui s'imposent à propos de telle ou telle époque, ou pour tel ou tel pays.

Sur le plan théologique, on remarque que le Coran, certes, s'adresse aux Arabes polythéistes de la Ğāhiliyya pour leur faire grief des sentiments de vive colère et de honte avilissante qu'ils ressentent et manifestent, chaque fois que l'on annonce à l'un d'eux la naissance d'une fille ; suffoqué, le visage assombri, « l'infortuné » se dérobe aux regards des siens et en arrive à s'interroger sur le sort qu'il doit réserver à la nouveau-née, s'il la garde pour son déshonneur ou s'il l'enterre vivante ! (1)

Mais par ailleurs, et toujours dans le même contexte, on note que le Coran ne manque pas de souligner l'inconséquence de ces Associateurs avec eux-mêmes et se demande pourquoi ils assignent à Dieu ce qu'ils refusent de désirer pour leur compte personnel, au point de faire des anges Ses propres filles (2). Et de s'étonner dans un verset : « Eh quoi ! un être élevé dans les colifichets et qui n'est même pas logique dans la discussion [peut-on en faire un enfant de Dieu ?] (3). Mais au fond, remarque encore le Coran, lorsque ces Polythéistes se détournent de Dieu, ils n'invoquent que des femelles, si ce n'est un démon rebelle (4).

A vrai dire, les théologiens musulmans, du moins ceux que ce problème n'a pas laissés indifférents, n'ont pas débattu longuement du sexe des anges, à cause, précisément, de cette prise de position coranique d'une grande netteté. F. Jadaane, dans son étude sur *La place des anges dans la théologie cosmique musulmane*, en se référant à Nasafī dans ses *ʿAqā'id* et à

(1) *Coran*, XVI, 58/59, *Traduction* R. Blachère, t. II, p. 406, s. 75 = XVI, vt. 60/58, 61/59, Paris 1949.

(2) *Coran*, XVI, 57 XXXVII, 149 XVII, 40 LII, 39 XLIII, 17.

(3) *Coran*, XLIII, 18, *Traduction* H. Boubakeur, t. II, pp. 966-7, Paris 1972. L'auteur fait remarquer en note et en se référant aux Commentaires de Ṣuyūṭī et de Zamaḫšarī, que « ce verset fait allusion à certaines faiblesses de la femme » qui se pare continuellement de colifichets et de bijoux comme palliatifs à son handicap et dans le but de retrouver son assurance. Et d'expliquer son manque de rigueur dans la discussion par la crainte, ou par le simple fait qu'elle raisonne mal ou qu'elle saisit par sensibilité et non en se référant à la logique des hommes *(ibid)*.

(4) *Coran*, IV, 117. H. Boubakeur fait remarquer, dans son commentaire, que les Arabes préislamiques avaient des divinités femelles du nom d'Allāt, al-ʿUzzā, Nā'ila, Manāt... qu'ils considéraient avec les anges comme les filles de Dieu et qu'en agissant ainsi ils suivaient leur coutume de donner « un genre de moindre valeur à tout ce qui leur inspirait la crainte » pour en atténuer la force maléfique invoquée, *op. cit.*, t. I, p. 196, Paris 1972.

Taftazānī dans son *Šarḥ*, note rapidement qu'ils ont établi « qu'il n'y a pas de doute quant à leur sexe ; ils sont asexués » (1).

Le problème du sexe des prophètes n'a pas été, non plus, négligé par ces mêmes théologiens. Le commentateur Rāzī (606/1209) le traite dans son *Tafsīr* en partant des versets coraniques où il est question de révélation *(waḥy)* — non pas aux Prophètes et aux Envoyés-hommes, laquelle ne donne lieu à aucun effort d'exégèse et d'interprétation particulier — mais aux abeilles et... à la mère de Moïse. Pour lui, cette révélation aux insectes est une inspiration par laquelle Dieu les incite à réaliser la construction de demeures admirables et à organiser un ordre de vie, marqué par une sagesse toute particulière. « Quant à celle accordée à la mère de Moïse, il faut dire, croit Rāzī, qu'il ne s'agit absolument pas d'une révélation prophétique, pour la seule raison qu'elle n'était pas prophète et que jamais une femme n'a été prophète. » Et de conclure : « Il s'agit donc d'une autre sorte de révélation pareille à celle des abeilles. » (2).

Dans une autre étude sur *Révélation et inspiration en Islam*, F. Jadaane, partant toujours de Rāzī, établit une distinction nette et formelle entre, d'une part, la révélation proprement dite et dont bénéficient des êtres privilégiés, tels les prophètes et les saints *(awliyā')*, en l'occurrence et exclusivement les apôtres du Christ et, d'autre part, la simple inspiration propre à quelques gens ordinaires comme la mère de Moïse et... certains animaux. Il fait remarquer, toujours en se référant à Rāzī, que, pour ce qui est des modes de communication divine, rien, cependant, ne les différencie l'une de l'autre et que toutes les deux se réalisent soit par la projection de quelque chose dans le cœur de l'être, ou en sa manifestation en vision, comme ce fut le cas de la mère de Moïse, soit par audition directe telle que la perçut Moïse, soit enfin par l'intermédiaire d'un envoyé, c'est-à-dire d'un ange communiquant la révélation au prophète-homme (3). Et l'auteur de noter que pour Rāzī, « l'inspiration ne s'élève absolument pas au niveau de la révélation » (4) et que,

(1) *Studia Islamica*, fasc. XLI, Paris 1975, p. 44.
(2) *Op. cit.*, p. 32.
(3) *Studia Islamica*, fasc. XXVI, Paris 1967, pp. 32-3.
(4) *Op. cit.*, p. 33.

du reste, « dans la conception musulmane, ni les apôtres du Christ, ni la mère de Moïse, ni l'abeille n'étaient envoyés par Dieu comme prophètes » (1).

La littérature de la *Sīra* n'a pas manqué de s'emparer de ce problème, depuis ses premiers développements avec Ibn Isḥāq (150/767) et Ibn Hišām (218/833) jusqu'au renouveau d'intérêt qu'elle connut à l'époque contemporaine, et surtout dans la décennie précédant la seconde guerre mondiale, notamment avec des écrivains comme M. Ḥ. Haykal, mort en 1956. L'hagiographie traditionnelle, dans son zèle un peu excessif de prouver que Muḥammad, au début de la prédication, recevait la visite d'un ange réel et non d'un démon, rapporte, sous l'autorité de Ḫadīǧa, la scène suivante : Comme l'épouse du Prophète ne pouvait pas percevoir la venue de Gabriel, chaque fois qu'il rendait visite à son mari, elle lui demanda de l'en avertir, la prochaine fois qu'il le reverrait. Sitôt qu'il la prévint, elle le fit asseoir, tout d'abord, sur sa cuisse gauche, puis sur l'autre et enfin dans son giron et, chaque fois qu'elle lui demandait s'il voyait toujours l'ange, elle obtenait de lui une réponse affirmative. Puis laissant tomber son voile, alors que son mari était encore dans son giron, elle apprit la disparition brusque de Gabriel. Ce fut alors qu'elle acquit la certitude que son mari avait affaire à un ange authentique et non à un démon, certitude qu'elle s'empressa de lui communiquer (2). Ibn Ḫaldūn qui, lui aussi, rapporte la scène dans sa *Muqaddima*, affirme qu'elle signifie que l'ange ne s'approche jamais des femmes (3).

Dans le même esprit toujours, mais en nous plaçant cette fois-ci sur le plan juridique, nous pouvons nous référer à un cadre pratique et commode que nous offre un ouvrage typique et bien révélateur, quoique trop affirmatif dans certaines de ses conclusions. Il s'agit de l'*Éthique sexuelle de l'Islam* de G. H. Bousquet qui nous intéresse notamment par son chapitre VIII dont le titre est déjà très évocateur par lui-même : « De la

(1) *Op. cit.*, p. 31.

(2) Ibn Hišām, *Sīrat al-Nabiyy*, éd. M. M. ʿAbd al-Ḥamīd, t. I, pp. 257-8, Caire 1356/1937 et M. H. Haykal, *Ḥayāt Muḥammad*, p. 136, Caire 1952.

(3) P. 161 de l'éd. de Beyrouth 1967.

grande infériorité de condition faite à la femme par la loi musulmane, en particulier du point de vue sexuel » (1). D'ailleurs et d'entrée de jeu, l'auteur souligne que « la situation faite à l'époque musulmane est très inférieure à celle qu'occupe son mari » et que donc « cette infériorité est la règle dans tout le *fiqh* ou peu s'en faut » (2). Remarquons, tout de suite et avant de passer en revue, avec l'auteur, quelques points de détail, que son jugement, du reste pas faux, demande toutefois à être rectifié par ce qui se pratique dans les jurisprudences locales, comme celle dite kairouanaise dont nous ferons état à propos de la polygamie.

A titre d'illustration, voici tout d'abord deux cas cités par G. H. Bousquet. Pour le témoignage, il rappelle qu'en principe celui de la femme n'est pas recevable en justice et que lorsqu'il l'est, comme l'admet par exemple l'école hanafite, il faut le témoignage de deux femmes pour pouvoir contrebalancer celui d'un homme (2). N'insistons pas, mais notons que, si le rapport saoudien précité admet le fait et le justifie, Ibn Ḥazm, nous le verrons plus loin, se refuse catégoriquement à y voir le moindre signe d'infériorité féminine. Faisons de même pour un autre cas auquel, du reste et de nos jours, personne ne semble attacher encore de l'importance, du moins sur le plan de la pratique judiciaire, celui de la *diya(wergeld)* qui est effectivement plus faible pour la femme que pour l'homme et qui, en cas de mort de la musulmane, se trouve réduite de moitié (2).

Nous arrivons au mariage dans les institutions duquel beaucoup de choses vont choquer l'auteur de *l'Éthique*. Ce qui est son droit. Mais L. Milliot avait certainement raison lorsque, parlant dans son *Introduction* du mariage, il notait que les Européens avaient commis de multiples erreurs dans son étude, à cause, entre autres, de cette tendance qu'ils avaient « à examiner les institutions musulmanes suivant les méthodes de la critique occidentale et sans tenir suffisamment compte du milieu juridique et social où elles ont pris naissance et se sont développées » (3).

(1) Pp. 115-59, Paris 1966.
(2) *Op. cit.*, p. 115.
(3) *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 275, Paris 1953.

Il est donc rappelé que les futurs époux peuvent être contraints au mariage, en vertu du droit de *ǧabr* ou « contrainte matrimoniale » ; la femme est, en effet, représentée, lors de l'échange des consentements, par son tuteur et elle ne peut échapper à ce droit que très difficilement et selon certaines conditions, comme la perte de la virginité pour Šāfi'ī, la consommation d'un premier mariage ou la mort des personnes habilitées à exercer ce droit pour Mālik et Abū Ḥanīfa, alors que le garçon y échappe à l'âge de la puberté (1).

La polygamie n'est pas oubliée. La femme, est-il rappelé, n'a droit qu'à un seul mari à la fois, alors que l'homme peut avoir jusqu'à quatre femmes et un nombre illimité de concubines (2). Remarquons avec Ḥ. Ḥ. 'Abdulwahhāb que, selon une pratique kairouanaise (3), encore en vigueur jusqu'à l'époque contemporaine (4), le mari, au moment de contracter mariage, offre à son épouse le droit de demeurer sa seule et légitime femme et qu'il va jusqu'à stipuler dans le contrat qu'en cas de non-respect de ce droit, elle reprendra sa liberté. C'est ainsi, note l'auteur, que les Kairouanais sont rarement polygames (5).

Une remarque de G. H. Bousquet touche les modes de dissolution du mariage et surtout la répudiation, droit qui est détenu

(1) *Éthique.*, pp. 115-24.

(2) *Op. cit.*, pp. 124-33.

(3) Il semble que, pareillement, cette pratique a toujours été en vigeur en Arabie Saoudite, si on en croit le rapport saoudien précité, lequel exprime, cependant et en principe, la position de l'Islam en général. Il y est, en effet, spécifié que cette religion en cherchant à discipliner et à humaniser une pratique vieille comme le judaïsme, non seulement limita le nombre d'épouses légitimes à quatre et instaura, entre elles, une justice dans les droits, mais est allé jusqu'à établir au sujet de « l'épouse nouvelle » que « celle-ci, comme il est clair *(sic)* accepte de plein gré la polygamie pour devenir une épouse légitime », alors que pour la première, « il lui appartient, au moment de conclure son mariage de stipuler pour elle le droit de divorcer au cas où son mari procéderait à un second mariage sans son consentement », *op. cit.*, pp. 205-6.

(4) Du moins, jusqu'à 1956, date de la promulgation du *Code de Statut Personnel* qui abolit la polygamie, la contrainte matrimoniale et la répudiation et considéra la condition de la femme tunisienne dans un sens et avec un esprit d'une plus grande égalité avec l'homme. Pour d'autres pays, tels que l'Algérie, voir l'étude détaillée de M. Borrmans, *Perspectives algériennes en matière de droit familial, Studia Islamica*, fasc. XXXVII, Paris 1973, pp. 129-53 ; voir surtout sa thèse, *Statut personnel et familial au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris-La Haye 1977.

(5) *Šahīrāt al-tūnisiyyāt*, Tunis 1966, p. 23, note 1.

exclusivement par l'homme, lequel peut en user à chaque instant et sans formalités, ni motifs, ni indemnités (1). Et l'auteur de noter que cette épouse a, en fait, contracté mariage et cohabité dans les conditions d'infériorité que l'on sait, « pour être renvoyée incontinent, dès qu'elle a cessé de plaire, sans qu'aucune idée d'association n'intervienne entre les époux » (2).

Enfin et après avoir traité un « point important, celui du voile (3) et de la réclusion » (4), l'auteur croit pouvoir affirmer, en conclusion, « avoir ainsi démontré que le statut de la femme musulmane est très inférieur à celui de l'homme » et que sa condition est « bien plus basse qu'elle ne l'est selon le droit européen, chrétien » (5).

Voilà ce qu'on peut mettre en évidence en nous fondant, essentiellement, sur quelques études récentes que l'on doit à des islamologues et juristes, aussi bien musulmans que de confession non musulmane. En règle générale, on prend soin de souligner qu'à l'époque contemporaine, et plus précisément à partir de la seconde guerre mondiale, la situation de la femme a bien évolué sur le plan juridique, et certainement pratique, mais plus ou moins radicalement et rapidement selon les pays considérés. Il n'est pas inutile de faire remarquer que cette évolution est nettement plus tranchée en Tunisie, et surtout depuis la promulgation du *Code du Statut Personnel* en 1956, qu'elle

(1) *Éthique*, pp. 133-52. Le rapport saoudien préfère parler de « préjudice pour le mari » au cas, purement problématique, où la femme viendrait à résilier le contrat de mariage par sa propre volonté. En effet, y lit-on « la femme, en faisant don d'elle-même, reçoit en contrepartie la dot qui lui est consentie, conformément aux conditions qu'elle aura fixées, alors que le « don, que l'homme fait de lui-même à sa conjointe (il) demeure sans contrepartie », *op. cit.*, pp. 204-5.

(2) G. H. Bousquet n'oublie pas le *muḥallil*, sinistre personnage avec lequel la femme, répudiée à titre irrévocable et par trois fois, doit contracter un mariage valide dans l'unique but de le consommer pour pouvoir, ensuite, obtenir de lui sa répudiation et contracter un nouveau mariage avec son premier mari, *op. cit.*, pp. 137-41.

(3) Le rapport saoudien admet le voile et le légitime comme l'une « des mesures de pudeur » devant Dieu et les hommes (*op. cit.*, p. 211) et « une limite de décence minima pour se vêtir en cas de prières et de dévotion ». Pour lui, cela consiste à « avoir le corps entier bien couvert à l'exception du visage, des mains et des pieds », tenue simplement recommandée pour se présenter en société, *op. cit.*, p. 209.

(4) *Éthique*, p. 155.

(5) *Op. cit.*, p. 152.

n'apparaît en Arabie Saoudite à travers le récent rapport précité.

Quant à considérer l'aspect théologique des choses, il ne semble pas que les positions traditionnelles aient subi de changements notables ou aient été à même de les subir, fatalement et impérativement. Il ne nous paraît pas que cette évolution ait préoccupé l'esprit des musulmans ou ait été appelé à poser des problèmes particuliers (1). C'est qu'« il est vrai, en effet, que la foi, de par sa conception essentiellement abstraite, sa définition continuellement sentie, vécue et repensée, offre un cadre d'évolution moins étroit et moins formaliste », alors que « la loi est strictement formaliste ou cesse d'être comme telle et ne peut qu'opter pour la précision la plus rigoureuse et la minutie la plus subtile, sous peine de se déjuger » (2).

* * *

Aussi sommes-nous agréablement surpris d'entendre un son de cloche, non seulement différent, mais qui se situe au niveau d'un siècle bien représentatif, nous semble-t-il, du classicisme juridique. Certes, notre théologien-juriste est zahirite, donc affilié à une école qui se place « à l'extrême limite de l'orthodoxie » (3). Il est, en plus, un fin lettré avec notamment son traité sur l'amour « courtois », universellement apprécié. Il a, enfin, vécu dans cette Espagne musulmane du Ve/XIe siècle où la femme paraît avoir occupé une place de premier plan, si l'on se réfère, entre autres études, à la thèse de H. Pérès, voire à l'ouvrage d'Ibn Ḥazm, le *Ṭawq* précité.

(1) En visitant la Cathédrale de Strasbourg en 1974, en compagnie de l'une des plus hautes autorités religieuses saoudiennes de l'époque et en passant devant des icônes représentant des anges à l'allure féminine, nous avons été frappés par sa réprobation, souriante mais ferme, qui s'est manifestée par la récitation spontanée du verset coranique XLIII, 19 où Dieu s'étonne de voir les Polythéistes faire des anges qui sont Ses Serviteurs, des êtres féminins. Or ce jour-là, il nous avait semblé comprendre pourquoi l'Islam, sunnite et rigoriste s'entend, n'a jamais marqué de prédilection pour les représentations humaines, picturales et statuaires.

(2) A. M. Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane, essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*, Alger 1976, p. 450

(3) R. Brunschvig, *Études d'Islamologie*, t. II, p. 83, Paris 1976.

Ibn Ḥazm nous présente dans ses *Fiṣal* une prise de position doctrinale intéressante, sur le plan théologique, lorsqu'il admet, défend et illustre le principe de la prophétie de la femme et celui de la précellence des épouses de Muḥammad, et en particulier celle de Ḫadīǧa et de ʿĀ'iša, sur les Compagnons, et *a fortiori* sur le reste des hommes musulmans, dont elles sont les mères. Il est à remarquer que, sur le premier point, si on excepte Qabrī (406/1015) de l'Espagne amiride, lequel « admettait qu'une femme pût être investie de la prophétie et tenait pour véridique celle de Marie » (1), on peut soutenir que le juriste zahirite fut le premier à traiter systématiquement du problème, comme nous incite à le croire la première partie de ce travail. Pour ce qui est du second point, bien que bien traité en littérature islamique, il nous semble qu'il ne l'a jamais été avec autant de passion, de conviction et de soin, ni avant, ni après Ibn Ḥazm.

Pour la partie juridique, nous ferons appel au *Muḥallā* et nous signalerons, au passage, quelques remarques pertinentes du juriste égyptien contemporain, Abū Zahra, auteur d'un ouvrage sur Ibn Ḥazm. Nous verrons alors se confirmer cette conception ḥazmienne de la féminité qu'on a eu l'occasion d'esquisser, rapidement, plus haut. Ceci sera sensible dans certaines prises de position où le zahirite s'écarte des autres écoles, dites sunnites, pour manifester plus d'égards et de compréhension vis-à-vis de la mère et de la grand-mère dans leur vocation héréditaire, plus de tact et de délicatesse en abordant les problèmes de la consommation du mariage et de l'impuissance et les cas de rupture matrimoniale, ainsi que de la contrainte au mariage. Certes, Ibn Ḥazm s'accroche aux Textes et à l'*iǧmāʿ* des Compagnons et se refuse à recourir à la recherche de la motivation et de la justification rationnelle *(taʿlīl)*. Mais, il lui arrive d'y avoir recours et c'est là que nous remarquerons qu'il n'a jamais été choqué, il l'avoue lui-même, de voir ses propres solutions sortir la femme de sa situation traditionnelle d'infériorité, voire la favoriser sur l'homme.

(1) Voir A. M. Turki, *op. cit.*, p. 59, d'après ʿIyāḍ, *Madārik*, t. IV, p. 676, éd. A. M. Bākīr, Beyrouth 1384/1965. Le Cadi y signale que les discussions qu'al-Qabrī engageait sur cette question suscitaient des troubles *(fitan)* qu'al-Manṣūr, inquiet, cherchait à apaiser en exilant au Maroc un groupe parmi les controversistes, qu'ils fussent du parti d'al-Qabrī ou de l'autre.

Ibn Ḥazm s'étonne, tout d'abord, de voir le problème de la prophétie des femmes soulever tant de controverses et affirme qu'il y a là une situation propre à Cordoue et à son époque. A l'en croire, les théologiens sont partagés entre trois groupes : le premier nie totalement toute prophétie féminine et taxe d'innovation blâmable toute opinion contraire. Le second soutient qu'il y a eu, effectivement, des femmes prophètes et le troisième préfère la solution d'expectative.

Le juriste-théologien, en bon polémiste, s'arrête à l'argumentation du premier groupe qui lui semble absolument dénuée de toute preuve *(ḥuǧǧa)*, si ce n'est le recours au verset : « Nous n'avons envoyé, avant toi, que des hommes originaires des cités, à qui Nous envoyions révélation » (1), et à celui-ci encore : « Interrogez ceux qui détiennent les Écritures » (2). Ibn Ḥazm répond, rapidement, qu'il n'y a là aucun objet de contestation, que, du reste, personne ne prétend que Dieu fit d'une femme une Envoyée et que son propos touche les Prophètes à l'exclusion des Envoyés (3).

Mais qu'est-ce la prophétie, se demande-t-il ? La *nubuwwa*, affirme-t-il, est dérivée de l'*inbā'* qui signifie information. Donc « quiconque est informé par Dieu de ce qui sera avant qu'il ne soit, ou reçoit de Lui la révélation d'un ordre est indubitablement un prophète ». Ceci, ajoute-t-il, « n'est en rien de l'inspiration *(ilhām)*, laquelle est un état naturel *(ṭabī'a)* du genre de celui décrit dans ce verset : « Ton Seigneur a révélé aux abeilles » (4). Il ne peut, non plus, s'apparenter à la conjecture *(ẓann)*, ni à l'illusion *(tawahhum)* que seul le fou prend pour de la vérité absolue. Cela aussi n'a aucun rapport avec la divination *(kahāna)* qui procède par écoutes subreptices, entreprises au Ciel, par les démons, lesquels sont alors lapidés par des

(1) *Traduction* R. Blachère, t. II, p. 481, s. 79 = 12, vt. 109. Voir aussi vt. XVI, 43 et XXI, 7. H. Boubakeur (*op. cit.*, t. I, p. 487), dans une note à propos du vt. XII, 109, remarque, en citant le *Tafsīr* de Ṭabarī, que cela sous-entend qu'ils n'étaient ni anges, ni femmes.

(2) *Coran*, XXI, 7 et XVI, 43, c'est-à-dire la *Thora* et l'*Évangile*, rappelle H. Boubakeur en se référant à Ṭabarī, *op. cit.*, t. I, pp. 539 et 660.

(3) *Al-Fiṣal fi-l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, t. V, p. 17, Caire 1321 h.

(4) *Coran*, XVI, 68.

flammes perçantes, en vertu du verset coranique qui les désigne comme « des hommes diaboliques et des démons qui, dans leurs illusions, inspirent les uns aux autres un langage enjolivé. (1) » Or, enchaîne Ibn Ḥazm, la divination a été suspendue avec l'avènement de Muḥammad. Ce n'est pas, non plus, de l'astrologie qui, d'ordinaire, s'acquiert par expérience,ni de l'oniromancie dont on ne peut savoir si elle dit vrai ou faux » (2).

Après avoir, ainsi, procédé par élimination, Ibn Ḥazm avance, en guise de définition, que le *waḥy*, lequel n'est autre que la *nubuwwa*, est plutôt une intention délibérée de Dieu d'informer la personne intéressée de Son Message qui est, au moment de la révélation, une réalité absolument indépendante des modes précédemment indiqués. Aussi, Dieu a-t-Il créé en cette personne une connaissance nécessaire de l'authenticité de la révélation reçue, absolument comparable à celle qu'elle saisit par ses sens ou par évidence rationnelle et dont aucune parcelle ne peut faire l'objet d'un doute (3).

Passant aux différents modes de révélation, Ibn Ḥazm en distingue deux : le premier se réalise par l'intermédiaire d'un ange et le second se caractérise par l'absence de son concours, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un Message *(ṭa'līm)* transmis à l'intéressé directement par Dieu et par autosuggestion *(bi-ḫiṭāb yuḫāṭab bihi fī nafsihi)* (3). Ceci conduit le théologien à soutenir que les anges se sont bien rendus auprès des femmes dans le but de leur transmettre une révélation de Dieu. Pour appuyer sa thèse, Ibn Ḥazm se réfère au Texte, Tradition, mais essentiellement Coran, avec un tantinet de raisonnement qui s'arrête au niveau de l'argumentation par l'absurde. Voici les exemples en question.

La femme d'Abraham fut avertie de cette manière directe de la prochaine naissance de son fils Isaac, telle que la décrit le Coran : « Son épouse, debout, rit et Nous lui annonçâmes [la naissance] d'Isaac et après lui celle de Jacob. « Malheur à moi ! » s'écria-t-elle. « Enfanterais-je alors que je suis vieille et que mon époux

(1) *Coran*, VI, 112, *Trad.* H. Boubakeur.
(2) *Fiṣal.*, t. V, p. 17.
(3) *Ibid.*

que voici est un vieillard ? C'est là vraiment une chose étonnante ! » — « T'étonnes-tu de l'ordre de Dieu ? » lui répondirent-ils » (1). « Que la Miséricorde et les Bénédictions de Dieu soient sur vous, ô gens de la maison ! » (2). Et Ibn Ḥazm de trancher que « ce discours d'un ange ne peut, absolument pas et de quelque manière que ce soit, s'adresser qu'à un prophète » (3).

Quant à Marie, Dieu lui envoya Gabriel, comme l'indique ce verset que rappelle Ibn Ḥazm : « Mais je ne suis, répondit-il, que le Messager de ton Seigneur dans le but de t'offrir un garçon pur » (4). Et l'auteur de conclure encore une fois : « Voici donc une prophétie authentique par une révélation authentique et un message de Dieu à elle » (5). Dans un autre verset, ajoute-t-il, Dieu la mentionne parmi les prophètes lorsqu'Il dit : « Voilà ceux que Dieu a comblés de Ses bienfaits parmi les prophètes de la descendance d'Adam et de ceux que Nous fîmes monter [dans l'arche] avec Noé ». Et de remarquer « qu'il s'agit là d'une généralisation de sens dans laquelle elle est inclue, avec eux, et qu'il n'est point permis de recourir à la particularisation dans le but de l'en sortir ». Lorsqu'on lui objecte que le Coran parle d'elle comme d'une femme « véridique » *(ṣiddīqa)* (7), il répond qu'à cela ne tienne, puisque Joseph est évoqué dans le Coran par le même terme (8).

Toujours dans le même sens polémique, Ibn Ḥazm cite une Tradition qui associe à Marie la femme de Pharaon : « Beaucoup d'hommes sont parfaits, mais parmi les femmes ne sont parfaites que Marie, fille de ʿImrān et Āsiya, fille de Muzāḥim » (9). Et

(1) Si R. Blachère traduit par la forme impersonnelle suivant à la lettre le verset : « *qālū* » (*op. cit.*, t. II, p. 444), H. Boubakeur préfère désigner les anges ce qui va tout à fait dans le sens de la thèse ḥazmienne, *op. cit.*, t. I, p. 456.

(2) *Coran*, XI, 71-73.

(3) *Fiṣal.*, t. V, p. 18.

(4) *Coran*, XIX, 19. R. Blachère (*op. cit.*, t. II, p. 228), traduit par cette formule impersonnelle, alors que H. Boubakeur, comme pour le verset précédent, spécifie qu'il s'agit de l'ange, *op. cit.*, t. I, p. 619.

(5) *Fiṣal*, t. V, p. 18.

(6) *Coran*, XIX, 58.

(7) *Coran*, V, 75. H. Boubakeur traduit ainsi (*op. cit.*, t. I, p. 245), alors que R. Blachère préfère « sainte », *op. cit.*, t. III, p. 1134, Paris 1951.

(8) *Fiṣal.*, t. V, p. 18.

(9) Voir *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. Leyde, Paris, art. *Āsiya* de

Ibn Ḥazm de soutenir, en guise de commentaire, qu'au niveau des hommes, la perfection est un privilège exclusif à quelques Envoyés, car les autres créatures leur sont indubitablement inférieures. Le fait que le Prophète ait mentionné particulièrement Marie et la femme de Pharaon procède de l'intention indubitable de les favoriser sur toutes les autres femmes-prophètes. En effet, celui qui se place en deçà d'un autre, ne serait-ce que d'un degré *(daqīqa)*, n'est point parfait ». Et Ibn Ḥazm d'affirmer qu'« il est bien établi, par cette Tradition, que ces deux femmes sont parfaites à un degré jamais atteint par les autres femmes, bien malgré leur qualité de prophète établie par un Texte coranique » (1).

Nous arrivons enfin à la mère de Moïse. Dieu lui a révélé de jeter son fils à la mer, mais l'informa qu'Il le lui rendra et qu'Il en fera un Envoyé et un Prophète (2). « Voici donc, commente Ibn Ḥazm, une prophétie indubitable. C'est que chaque personne, douée de discernement sain, saisit par nécessité rationnelle que si elle [la mère de Moïse] n'était pas certaine de l'authenticité de cette prophétie dont Dieu l'avait déjà favorisée, elle aurait atteint le degré extrême de la folie et de la furie violente en jetant son fils dans la mer, rien que sur la foi d'une vision qu'elle aurait eue en songe, ou d'une simple intuition, ou d'une idée quelconque préconçue. » Les conclusions étant absurdes pour Ibn Ḥazm, les prémisses doivent l'être également (3). Affectionnant le raisonnement par syllogisme (4), il suppose toujours que « si l'un de nous avait agi de la sorte, il aurait atteint le degré extrême de la perversité ou de la folie ». Donc, pour le théologien zahirite, il s'agit bien d'une révélation semblable à celle qui, lors d'un songe, inspira à Abraham d'égorger son fils » (5).

A. J. Wensinck ; l'auteur remarque que, par deux fois, le *Coran* (XXVIII, 9 et LXVI, 11) évoque les cruels traitements qu'elle eut à subir de son mari, à cause de sa religion israélite.

(1) *Fiṣal.*, t. V, pp. 18-9.

(2) *Coran*, XXVIII, 7. En réalité, il s'agit de le jeter, en cas de danger, dans les flots du Nil ; voir H. Boubakeur, *op. cit.*, t. II, p. 793.

(3) *Fiṣal.*, t. V, p. 18.

(4) Voir A. M. Turki, *op. cit.*, pp. 366-9.

(5) *Fiṣal.*, t. V, p. 18.

*
* *

Dans le développement précédent, un thème est apparu en filigrane, c'est celui de la précellence *(mufāḍala)*. Il est d'une importance capitale dans le système ḥazmien, au point qu'il va nous occuper tout au long de ce chapitre consacré aux mérites des femmes du Prophète. Du reste, il est assez central dans les préoccupations de la pensée musulmane. Les théologiens ont longuement discuté pour savoir lequel est supérieur à l'autre, de l'ange ou du prophète, ou encore de l'ange ou de l'homme (1), voire de l'ange et du saint *(walī)*. Rappelons, rapidement, que pour Ibn Ḥazm, il y a tout d'abord les anges, puis les Envoyés, ensuite les Prophètes et enfin les hommes, à l'intérieur desquels il convient de favoriser les épouses de Muḥammad et, après, ses Compagnons (2).

Tout en s'interrogeant sur l'insignifiance de ce débat, F. Jadaane lui dénie, certes, d'avoir des « répercussions fondamentales », mais admet cependant, qu'il incarne, d'une manière générale, une prédilection musulmane pour la recherche du meilleur *(afḍal)*, cette recherche qui a marqué l'Islam dès ses origines et qui a accompagné le conflit autour du califat, ainsi que toutes les positions théologico-politiques issues de ce conflit » (3). Cette préoccupation qui n'est certainement pas étrangère à l'esprit d'Ibn Ḥazm, nous le noterons le moment venu, a été bien soulignée par H. Laoust lequel, en évoquant les controverses sur les mérites comparés des femmes et de la fille du Prophète, pense qu'elles ne sont pas sans incidences

(1) F. Jadaane note qu'une bonne partie de théologiens et de commentateurs, dits sunnites, a opté pour la précellence des hommes sur les anges (*Place.*, p. 58), mais que les mu'tazilites qui ont beaucoup composé sur le thème, plus une bonne partie des aš'arites, plus les ši'ites, soutiennent que les anges, surtout célestes, sont supérieurs aux hommes, prophètes compris, *op. cit.*, pp. 58-9.

(2) *Fiṣal.*, t. IV, 128. Voir aussi F. Jadaane (*Place.*, p. 58). Il reste que, dans la théologie islamique, Adam est considéré comme supérieur aux anges lesquels sont obligés, sur un ordre de Dieu, de reconnaître sa souveraineté (*Coran*, II, 31 et VII, 10), ordre qui prolonge, d'ailleurs, la révolte d'Iblīs qui se refuse à se prosterner devant Adam. Voir enfin *E.I.* (2), art. *'Aḳīda* de W. Montgomery Watt, pour ce qui est de la supériorité des prophètes sur les saints et les anges.

(3) *Place.*, p. 58.

religieuses et politiques. C'est ainsi, explique-t-il, que si le sunnisme, comme le ši'isme, voue une vénération toute particulière et unanime à Ḫadīğa, il a été très divisé sur les mérites de Fāṭima et ceux de ʿĀ'iša (1).

Une autre signification morale à laquelle l'auteur des *Aḫlāq wa-l-siyar*, entre autres ouvrages moralisants, ne saurait que souscrire, a été également dégagée du thème de l'*afḍaliyya*. C'est ainsi qu'on a soutenu qu'il détermine une échelle de valeurs, de personnes ou d'êtres pris à part, à des degrés divers, comme incarnation d'un idéal moral dont on doit s'approcher ou qu'on est appelé à réaliser (2).

Sur le plan purement métaphysique, la théologie sunnite et surtout celle de tendance rationalisante des mu'tazilites, s'est également emparée de ce thème, mais en l'appliquant à Dieu pour se demander s'Il peut agir envers Ses créatures plus favorablement qu'Il ne l'a fait et si vraiment il n'est rien de meilleur *(aṣlaḥ)* que ce qu'Il a fait ? Si le mu'tazilisme répond par l'affirmative, « l'Islam majoritaire classique, comme il est bien connu, a refusé d'entériner toute doctrine de l'*aṣlaḥ* » (3). Ibn Ḥazm dénonce dans les *Fiṣal* l'absurdité de la thèse du meilleur parce qu'elle nie l'existence évidente sur cette terre de mécréants que Dieu crée en vue d'épreuves et d'un Enfer éternel. Dans l'*Iḥkām*, il s'élève contre l'idée que Dieu fait les choses dans l'intérêt *(maṣāliḥ)* des hommes (4). Les aš'arites procèdent de la même conception lorsqu'ils s'opposent à l'obligation de l'*aṣlaḥ* en y voyant « comme une atteinte grave à la toute-puissance et à la liberté totale de Dieu » (5).

Pour Ibn Ḥazm donc, l'importance du thème ne fait l'objet d'aucun doute, puisqu'en plus de tout ce qui précède, il s'insère bien dans sa conception féministe en venant s'ajouter au thème de la prophétie de la femme, déjà vu, mais aussi aux autres

(1) *Les schismes dans l'Islam, introduction à une étude de la religion musulmane*, p. 428, Paris 1965.

(2) *Place.*, p. 58.

(3) R. Brunschvig, *Mu'tazilisme et optimum (al-aṣlaḥ)*, *S.I.* fasc. XXXIX, Paris 1974, p. 20.

(4) *Op. cit.*, pp. 20-1.

(5) *Op. cit.*, p. 21.

que nous verrons, à savoir son aptitude entière et complète à recevoir, tout comme l'homme, le message coranique avec ses implications sur la vie pratique, sans parler, enfin, de certains privilèges que le juriste zahirite lui concède sur le plan de la Loi.

En bonne méthode, il commence par définir les critères du mérite *(faḍl)*, avant de les appliquer aux épouses de Muḥammad. Il y en a, souligne-t-il, de deux sortes : le premier est accordé par Dieu, comme faveur particulière *iḫtiṣāṣ*, à des êtres de tout genre et de toute espèce, aux anges, aux prophètes pour les avoir créés avant les autres créatures, c'est-à-dire les djinns et les autres hommes, à Ibrāhīm, fils de Muḥammad, supérieur à tous les autres enfants, à la chamelle de Ṣāliḥ, favorisée sur toutes les autres chamelles, à La Mecque et à Médine et aux mosquées avantagées sur les autres lieux de la terre. Le second ne peut être que le privilège des êtres animés et doués de raison, puisqu'il est accordé à l'intéressé pour récompenser *(muǧāzāt)* un acte accompli, selon des modes de critère bien précis qu'Ibn Ḥazm prend soin d'énumérer (1).

Le premier touche à sa quiddité *('ayn)* et à son essence *(ḏāt)* telles que la guerre légale, le jeûne et les prières surérogatoires *(ṭaṭawwu')*. Le second regarde sa finalité, tel un acte qui n'a d'autre raison d'être que l'amour de Dieu, par rapport à un autre qui peut être motivé par des intentions mêlées (amour de la piété et propension à l'ostentation, à la fois). Le troisième intéresse un acte parfait, pur de tout péché grave. Le quatrième donne l'avantage, sur un acte de stricte obligation, à un autre accompagné de pratiques surérogatoires *(nawāfil)*. Les cinquième et sixième récompensent, respectivement, un acte accompli à un moment particulièrement pénible (début de l'Islam ou année de disette), ou dans un lieu jouissant déjà d'un mérite particulier, telle une prière exécutée dans la Mosquée Sacrée de La Mecque ou dans celle de Médine. Le dernier, enfin, confère à l'acte un privilège relatif *(iḍāfa)*, soit qu'il est accompli par un prophète ou en sa compagnie (2).

Il s'ensuit que nous devons de la vénération *(ta'ẓīm)* à tout

(1) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 112-3.
(2) *Op. cit.*, t. IV, pp. 113-5.

être méritoire, que ce soit un mérite d'*iḫtiṣāṣ* ou de *muǧāzāt*, mérite que Dieu reconnaît obligatoirement *(īǧāb)* en élevant d'une marche *(daraǧa)* la place de l'élu dans le Paradis (1). Cette obligation est purement rationnelle, précise-t-il, parce que l'on ne ne conçoit pas que Dieu fasse autrement, à moins d'annuler absolument le sens du *faḍl*. A part cette obligation qui s'impose à l'évidence, note-t-il, rien, par ailleurs, n'oblige Dieu à mettre au Paradis telle ou telle personne, quand même l'a-t-il mérité par ses propres actions. S'Il le fait, ce sera par un effet de sa Miséricorde dont Il use, même à l'égard de Muḥammad, et grâce à laquelle Il juge *(ḥakama)* que l'obéissance que les gens Lui doivent leur fait ou non mériter leur place au Paradis (2).

Cette vénération dont il est question, nous la devons, en premier lieu, au Prophète, puis à ses épouses en vertu de ce verset coranique qui fait d'elles, nécessairement, des mères pour tout Croyant : « Le Prophète a plus de droits sur les Croyants (3) qu'ils n'en ont sur eux-mêmes et ses épouses sont leurs mères » (4). Elle vient s'ajouter à une autre que nous leur devons du fait de leur Compagnonnage, droit qu'elles réclament au même titre que les hommes de leur classe. Elles en ont même une part plus grande et plus particulière, puisqu'elles vivent avec Muḥammad dans une intimité plus grande qui leur vaudra au Paradis une place plus élevée que celle des autres Compagnons (5).

Ce *taʿẓīm* est également mérité par des actes de piété, de charité, de bravoure et de résignation, jamais égalés par ceux des autres Compagnons. Pourtant, Dieu leur donna à choisir entre la vie d'ici-bas et celle de l'au-delà en Sa compagnie et en celle de Muḥammad et elles ont choisi la vie dernière. C'est que leurs privilèges, établis par le Texte et le Consensus des Compagnons, répondent bien aux sept modes de critère précédemment

(1) Cette vénération, obligatoire en raison de notre amour pour Dieu et de notre amitié pour Lui *(walāya)*, n'a rien à voir avec la piété, la charité et l'humiliation que l'on doit à des parents mécréants, tient à ajouter Ibn Ḥazm.

(2) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 119-20. A. M. Turki, *Polémiques.*, pp. 147-8.

(3) H. Boubakeur (*op. cit.*, t. I, p. 846), traduit ainsi, alors que R. Blachère, (*op. cit.*, t. III, p. 984), propose : « est plus lié aux Croyants qu'ils ne le sont à eux-mêmes *(awlā bi-l-muʾminīn)*.

(4) *Coran*, XXXIII, 6 et H. Boubakeur, *ibid.*

(5) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 119-20.

énoncés. Donc, elles seront au Paradis, toutes et sans exception, y comprise Māriya, mère d'Ibrāhīm, avec leur époux. Ainsi, on peut affirmer qu'elles sont les meilleurs de toutes les créatures, après les anges et les prophètes (1).

Une série d'objections, que nous donnerons dans l'ordre choisi par Ibn Ḥazm avec leurs réponses respectives, ordre que nous n'avons aucune raison de changer, vont offrir à notre théologien-juriste l'occasion de confirmer ses talents de polémiste redoutable et passionné, voire partial, de zahirite littéraliste attaché aux Textes et à l'*iǧmāʿ* des Compagnons, de mettre en pratique sa distinction entre les deux natures de privilèges avec leurs modes différents et, enfin, d'illustrer sa défense féministe.

La première qui touche l'association privilège-paradis, établie par Ibn Ḥazm, conteste qu'Ibrāhīm, du fait qu'il sera au Paradis avec son père, soit plus méritoire qu'Abū Bakr. L'auteur des *Fiṣal* répond qu'il s'agit ici d'un *faḍl iḫtiṣāṣ* et qu'on ne saurait comparer que deux *faḍl* de même nature. On peut, ajoute-t-il, comparer les mérites respectifs des Compagnons de Muḥammad et de ses épouses sur la base de leurs actions, comparaison, précise-t-il, qui tournera rapidement à l'avantage de ces dernières, puisque Dieu leur promet, ainsi qu'à leur mari, une récompense double de celle qu'Il accorde aux autres Croyants, pour des actions similaires (2).

La seconde objection n'est intéressante que dans la mesure où elle permet au juriste zahirite de pratiquer le retournement de la preuve *(qalb)*, outil de logique formelle affectionné par les théologiens et juristes musulmans. Lorsqu'on lui fait remarquer que, sans leur mari, les épouses de Muḥammad n'auraient jamais atteint ce degré suprême de mérite, il répond, rapidement, qu'on peut en dire autant de tous les Compagnons (3).

La troisième est plus valable, en ce sens qu'elle met en scène

(1) *Op. cit.*, t. IV, pp. 117-8.

(2) *Coran*, XLVIII, 29 et XXXIII, 31. *Fiṣal.*, t. IV, p. 119. Fāṭima, notent les *Fiṣal* (t. IV, p. 122), ne sera récompensée qu'une seule fois, comme le reste des Compagnons ; nous y reviendrons.

(3) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 120-1.

les Gens du Livre. Dieu ne leur a-t-Il pas promis de doubler leur récompense à cause de leur constance *(bimā-ṣabarū)* (1). Faut-il dire, lui objecte-t-on, qu'ils sont supérieurs à nous à qui un seul *aǧr* est réservé ? Ibn Ḥazm admet non seulement qu'on fasse fond sur ce verset, mais l'appuie encore par une Tradition qui fait récompenser doublement, aussi bien les adeptes des religions révélées, antérieurement à l'Islam, qui embrassent cette dernière croyance, que l'esclave dévoué *(nāṣiḥ)* et le maître qui affranchit son esclave et puis l'épouse. Le converti, explique-t-il, est récompensé une fois pour sa croyance en Muḥammad et une seconde pour celle qu'il avait déjà dans le premier prophète. Comme il en est de même pour les deux autres cas, le juriste en conclut « qu'il a été établi, par le Texte et avec certitude, que tous les trois ne voient leur récompense doublée que particulièrement et pour un seul de leurs actes *(fī ḫāṣṣ min aʿmālihim)* et non point pour la totalité (...), alors que, précise-t-il, tout acte entrepris par les épouses de Muḥammad est doublement récompensé en vertu du Texte ». Et puis, ajoute-t-il, on ne doit comparer que les gens qui sont d'une même classe, par exemple les épouses du Prophète entre elles et les Compagoons entre eux (2).

La quatrième objection, bien que portant sur une Tradition où ʿĀ'iša est seulement citée, intéresse en réalité toutes les femmes du Prophète dans leurs mérites comparés avec ceux des autres Compagnons, hommes essentiellement. Elle se rattache, donc, aux objections précédentes auxquelles elle succède d'ailleurs. Certes, Muḥammad a dit de sa femme que, pour lui, elle était la plus aimée d'entre tous et, de son père, que, de tous les hommes, il était le plus proche de son cœur. Mais, fait-on remarquer à Ibn Ḥazm, il a également dit la même chose de Usāma et, avant lui, de son père, ainsi que des Anṣār. Fidèle à son habitude de Traditionniste avisé, il donne, de la Tradition, une version différente avec une autre chaîne de rapporteurs qui lui semblent inattaquables *(isnād la maǧmaza fīhi)*, parce que placés sous l'autorité d'Ibn ʿUmar, et qui, donc, reproduisent

(1) *Coran*, XXVIII, 54.
(2) *Fiṣal.*, t. IV, p. 122.

le même thème avec quelques légères divergences. Tout d'abord, il s'agit non de Usāma, mais de Zayd b. Ḥāriṯa et de son père. Ensuite, la formulation n'est plus absolue *(aḥabb al-nāss ilayya)*, mais réduite dans sa portée *(min aḥabb...)*. Enfin, il fait la même remarque pour les Anṣār, notant que l'addition, « font partie de... » *(lamin)*, bien que rapportée par une chaîne unique de garants *(ḥadīṯ wāḥid)*, doit être acceptée parce qu'il s'agit de Anas et que l'addition du garant honorable est acceptable *(ziyādat al-ʿadl maqbūla)* (1).

La cinquième objection est intéressante parce qu'elle nous permet d'apprécier, plus directement, le style d'exégèse ḥazmien. Un aš'arite lui fait remarquer que l'amour que le Prophète ressent pour tel ou tel de ses proches ne peut être identifié au *faḍl*. N'a-t-il pas aimé son oncle impie, amour qui trouve, d'ailleurs, son écho dans ce verset : « Tu ne diriges point qui tu aimes » (2). Voilà une traduction qu'aurait certainement désavouée Ibn Ḥazm, parce qu'il entend, par « *man aḥbabta* », la personne que tu aimes conduire vers la bonne direction *(aḥbabta hudāh)* et non la personne elle-même. Et d'ajouter que Muḥammad avait le devoir d'aimer le *hudā* pour chaque impie et non l'impie lui-même. Fidèle à sa méthode qui consiste à rechercher, dans le Coran et la Tradition, une explicitation ou un recoupement ou une confirmation, il remarque que les versets LVIII, 22 et IL, 4 (exemple d'Abraham avec son père) interdisent à Muḥammad toute sorte d'amour similaire. La conclusion pour Ibn Ḥazm ne fait pas de doute, l'amour de Muḥammad est un mérite *(faḍīla)* pour la personne aimée, comme l'établissent les Textes et l'*iǧmāʿ* et ʿĀ'iša en avait certainement la part la plus complète (3).

L'objection suivante lui a été faite par un malikite, Makkī b. Abī Ṭālib al-Muqrī (437/1045), un Cordouan d'origine kairouanaise, auteur de plusieurs ouvrages sur le Coran, ses lectures, son interprétation et ses lois *(aḥkām)* (4). Elle soulève un problème,

(1) *Op. cit.*, t. IV, p. 123.

(2) *Coran*, XXVIII, 56 et *Trad.* H. Boubakeur, t. II, p. 801, du reste, identique à celle de R. Blachère, *op. cit.*, t. II, p. 504, laquelle préfère cependant : « tu ne conduis ».

(3) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 123-4.

(4) Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, t. II, nº 1390, pp. 597-99, Caire 1374/1955.

heureusement valable seulement pour le Paradis, car si, de nos jours, — il ne devait pas se poser pour les sociétés du Moyen Age, musulmanes du moins — un directeur de protocole, pour le moins, était tenu de le résoudre, il buterait contre bien des embarras et des tracas. Si donc, avance-t-on, Muḥammad est plus méritoire que Moïse, ainsi d'ailleurs que tout autre prophète et que ses épouses lui tiennent compagnie au Paradis, à ses côtés et à son niveau, elles sont, alors et par ce fait même, supérieures à Moïse et aux autres prophètes. De plus, lui fait-on observer, le même raisonnement peut être tenu pour Abū Bakr, puisque, d'une part, une Tradition fait de lui le meilleur des hommes et de l'autre, il aura, avec lui et à son niveau, ses épouses, lesquelles seront alors considérées comme supérieures à ʿAlī.

La réponse d'Ibn Ḥazm se situe, comme toujours, au niveau des principes évidents (syllogisme, raisonnement par l'absurde et retournement de la preuve), mais aussi de la compréhension immédiate des Textes et du Consensus des Compagnons, laquelle, contrairement à ses principes, rappelons-le, ne le détourne nullement de la motivation rationnelle *(taʿlīl)*. Pour Muḥammad, il assure, donc, qu'on ne peut comparer que ce qui peut l'être. Sinon et à suivre le raisonnement du contradicteur, nous serons considérés au Paradis comme supérieurs aux autres prophètes, puisque nous y entrerons avec lui comme l'affirme une Tradition. Tel ange, gardien de l'Enfer ou du Paradis, ne se verra pas, pour autant, rabaissé par rapport à ses hôtes privilégiés. Ainsi, un ange reste supérieur à un Envoyé, lequel l'est assurément à un prophète qui est, à son tour, supérieur aux Compagnons. Donc, une comparaison ne peut se faire qu'entre anges qui sont tous méritoires et à des degrés divers et ainsi de suite. Les « suivants » *(atbāʿ)*, que Muḥammad assure avoir vus au Paradis en compagnie de leurs prophètes respectifs, ne sont comparables qu'entre eux. Et puis, à quoi bon en discuter, concède Ibn Ḥazm, le dernier hôte du Paradis sera certainement plus riche que le plus grand monarque de la terre et il lui suffit de le désirer pour avoir dix fois plus de biens que lui ! (1)

(1) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 127-9. Le problème des houris est également soulevé (*op. cit.*, t. IV, p. 129). Sont-elles supérieures aux prophètes ? On ne peut rien affirmer en l'absence d'un Texte ! Le Coran, en effet, n'évoque que leurs pureté, virginité, grâce et égale jeunesse (XXIII, 36-37), *ibid.*

Pour ce qui est d'Abū Bakr, Ibn Ḥazm assure qu'en l'absence d'un Texte, on ne saura jamais qui est plus méritoire que l'autre, ʿAlī ou l'épouse d'Abū Bakr. Mais, il admet qu'entre les Compagnons-femmes, il y a des degrés dans le mérite, tout comme il y en a entre les Compagnons-hommes, sans aucune discrimination entre les deux catégories. Et puis, une Tradition décrit des maisons situées au faubourg du Paradis *(rabaḍ)*, ce qui suppose que, dans le Paradis, les Compagnons qui avaient épousé des « suivantes », par exemple, descendent les voir, puis remontent à leurs places respectives. Bien entendu, ces dispositions protocolaires ne s'appliquent pas à Muḥammad dont les épouses sont avec lui et au même niveau que lui, quand même Ḫadīǧa et surtout ʿĀ'iša occupent-elles une place spéciale dans son cœur (1).

L'objection suivante est repoussée à coups de dilemmes, d'éliminations successives ou, à défaut, par l'argument du silence. On lui a reproché d'être le premier à avoir soutenu que les épouses de Muḥammad sont les plus méritoires. Non ! dit-il, de tout temps, on en a parlé ! En effet, explique-t-il, nous savons par nécessité qu'elles ont indiscutablement un niveau de mérite. Où donc le situer ? Après celui de tous les Compagnons ? Insoutenable par qui que soit et nous le savons par un *iǧmāʿ* ! Après un groupe d'entre eux ? Prétention sans *dalīl* ni *burhān* ! Il ne reste alors que la thèse soutenue par Ibn Ḥazm.

D'ailleurs, ajoute-t-il, Abū Bakr, le jour de son investiture, avoua devant tous les Compagnons qu'il n'était pas le meilleur d'entre eux et il ne reçut aucun désaveu des présents. Qui pouvait donc le surpasser en mérite ? ʿAlī ! Ibn Masʿūd ! ʿUmar ! Or, les adversaires d'Ibn Ḥazm ne l'admettent pas. Donc, il ne reste plus que les épouses de Muḥammad ! Et qu'on ne lui parle pas de la modestie d'Abū Bakr ! Car, c'était le Véridique *(ṣiddīq)* et il ne pouvait pas mentir. Par ailleurs, ʿĀ'iša se révolta contre le Calife ʿAlī à Baṣra. ʿAmmār, son lieutenant, fit un discours à Kūfa, en présence de son fils Ḥasan où il concéda que l'insurgée, en tant qu'épouse de Muḥammad, sera avec lui au Paradis et, donc, qu'elle était plus méritoire que ʿAlī. Or, précise Ibn Ḥazm, personne ne protesta parmi le grand public des Compagnons et

(1) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 125-7.

des Successeurs et pourtant, aux yeux de ʿAmmār et de Ḥasan, ʿAlī était certainement supérieur à Abū Bakr et ʿUmar (1).

Avant d'aborder avec Ibn Ḥazm le point le plus important de ce chapitre, celui de la défense des femmes du Prophète en tant que femmes, condition qui, à ses yeux, ne doit pas, par elle-même, les empêcher d'être les plus méritoires de la communauté des hommes, disons un mot très rapidement du problème de la précellence de Ḫadīǧa et de ʿĀ'iša, car il ne saurait nous arrêter très longuement, dans ce débat consacré à la féminité, malgré ses répercussions politiques considérables.

Donc, une Tradition, précitée, fait dire à Muḥammad que ʿĀ'iša est, de tous les êtres, la plus proche de son cœur et que sa supériorité *(faḍl)* sur les autres femmes est comparable à celle du brouet *(ṯarīd)* sur les autres mets (2). Ibn Ḥazm voit dans cette formulation générale *(faḍl ʿĀ'iša ʿalā-l-nisā')*, du reste dans le même esprit que le verset qui accorde la supériorité absolue aux épouses du Prophète, une preuve contre les adeptes de Fāṭima, lesquels lui confèrent, de leur côté, la supériorité totale. Le juriste zahirite, sans doute faisant preuve d'un anti-šiʿisme flagrant associé à sa forte sympathie umayyade (3), observe que la Tradition touchant Fāṭima n'a pas une formulation aussi générale *(ḫayr nisā'ihā)* et non *ḫayr al-nisā'*, et dans une autre version avec cette addition : *sayyidat nisā' al-mu'minīn*. Ainsi, elle implique que si elle est, certes, supérieure aux femmes des Croyants dont parle Muḥammad, sans pour autant y inclure sa propre personne, elle ne saurait l'être par rapport à celles du Prophète. D'autre part, Muḥammad parle à son sujet de *siyāda* et non de *faḍl*. Or, d'après Ibn ʿUmar, autorité en langue arabe, souligne Ibn Ḥazm, Abū Bakr était meilleur que Muʿāwiya *(ḫayr^{un}, afḍal)*, alors que ce dernier était plus noble *(aswad)*, le *ḫayr* étant pour notre auteur le *faḍl* même, alors que la *siyāda* fait partie de la noblesse *(šaraf)* et non du *faḍl* (4).

(1) *Op. cit.*, t. IV, p. 133.

(2) H. Laoust, *Schismes.*, p. 428. *Fiṣal.*, t. IV, pp. 118-9, 133.

(3) Abū Zahra, *Ibn Ḥazm, ḥayātuh wa-ʿaṣruh, ārā'uh wa-fiqhuh*, p. 256, Caire 1393/1954.

(4) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 121, 129, 130. Pour Fāṭima, surtout dans la littérature šiʿite, voir l'art. de L. Veccia Vaglieri, *E.I.* (2). L'aš'arisme semble partagé ;

Une objection qu'Ibn Ḥazm juge scandaleuse et qu'il attribue à un certain Muhallab b. Abī Ṣufra al-Tamīmī (435 ou 36/1043 ou 44) (1), élève de ʿAbdallah b. Ibrāhīm al-Aṣīlī (382/1001) (2), suscite, de sa part et presque à contrecœur, un développement intéressant fait d'annotations fines sur la psychologie de l'époux, fût-il prophète. Muḥammad aima ʿĀ'iša comme l'être le plus cher au monde. Certes ! Mais, fait-on remarquer à notre auteur, est-ce parce qu'elle avait des qualités personnelles, profanes pourrait-on dire ? Jamais ! répond-il. Et de citer une Tradition dans laquelle le Prophète énumère les qualités pour lesquelles on épouse une femme, telles que le mérite personnel *(ḥasab)*, la fortune, la beauté et la religion, mais pour les écarter toutes et n'en retenir que la dernière. Donc, explique Ibn Ḥazm, il est impossible que Muḥammad énumère des critères pour ne pas les suivre pour son propre choix. En parlant du mérite de sa femme, il ne peut évoquer que sa religiosité. D'ailleurs aucun homme n'ose décrire sa femme aux autres, si ce n'est par bassesse, veulerie ou idiotie. Ce qui n'est point le cas de Muḥammad, le modèle de la sainteté, de la pureté et du mérite (3).

Il reste à dire un mot de Ḫadīǧa qui, pour le hanbalisme, passe pour être la meilleure des épouses, donc venant avant ʿĀ'iša (4).

Aš'arī, suivi par quelques-uns de ses disciples, enseigne, comme Šāfiʿī, la supériorité de Fāṭima ; c'est aussi la doctrine de Baġdādī qui se fonde sur une Tradition selon laquelle les meilleures femmes au monde furent, tour à tour, Āsiya, Marie, Ḫadīǧa et Fāṭima. Voir H. Laoust, *Schismes.*, p. 428. Pour un parallélisme entre ʿĀ'iša et Fāṭima où la sympathie personnelle de l'auteur se manifeste de toute évidence, voir M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris 1969, pp. 234-5.

(1) Malikite d'Alméria qui fréquenta Abū Muḥammad al-Aṣīlī à Cordoue, puis fit un voyage d'études en Orient. Abū ʿUmar b. al-Ḥaḏḏā' (416/1025), traité de digne de confiance *(ṯiqa)* par Ibn Ḥazm (*Ṭawq al-ḥamāma fi-l-ulfa wa-l-ullāf*, Alger 1949, texte arabe avec traduction avant-propos, notes et index de L. Bercher, p. 56) loue sa grande intelligence et son éloquence ; il fut cadi à Alméria et Malaga et mourut en 436 ou 35/1044 ou 43. Voir Ibn Baškuwāl, *op. cit.*, t. II, n° 1378, pp. 592-3. M. S. al-Afġānī l'a mal identifié ; voir son *Ibn Ḥazm al-Andalusī wa-Risālatuh fi-l-mufāḍala bayna-l-ṣaḥāba*, Beyrouth 1389/1969, p. 343.

(2) Le Cadi fut un grand Traditionniste ; il fit un voyage d'études en Ifriqiya et en Orient qui dura treize années. Il eut, comme élèves, Ibn al-Ḥaḏḏā' et Ibn Abī Ṣufra al-Tamīmī. Il écrivit divers ouvrages en *fiqh* et dans ses cas de divergences. Il mourut en 392/1001. Voir Muḥammad Maḫlūf, *Šaǧarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Caire 1350 h. n° 251, pp. 100-1.

(3) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 124-5.

(4) H. Laoust, *Schismes.*, p. 428.

Une Tradition fait dire à Adam : « Une des supériorités qu'Allah a accordée sur moi à mon fils [Muḥammad], c'est que son épouse Ḫadīǧa a été pour lui une aide à accomplir les ordres d'Allah, alors que la mienne fut une aide à y désobéir » (1). Pour Ibn Ḥazm qui n'insiste pas outre mesure, elle est la meilleure des femmes après ʿĀ'iša, pour avoir été la première à embrasser l'Islam et pour sa constance (2).

Nous voici arrivés à la polémique que livre Ibn Ḥazm en vue de faire triompher sa conception féministe. Il recourt, essentiellement et comme d'habitude, à l'argumentation par l'absurde. Le Coran, lui objecte-t-on, déclare que la femelle n'est point comme le mâle (3). Ceci, réplique-t-il, n'est pas une preuve, sinon n'importe qui serait meilleur que Marie et que ʿĀ'iša, ce qui est folie et impiété. Pour lui, le sens obvie est simplement que le mâle n'est point comme la femelle, ce qui ne présente aucun rapport avec le mérite (4).

Un autre verset est également avancé par ses adversaires : « Les hommes sont à un degré au-dessus des femmes » (5). Ceci, répond-il, concerne les droits que les hommes ont sur les épouses, sinon tout juif, zoroastrien, pervers, parmi les hommes, seraient meilleurs que la mère de Moïse, les épouses de Muḥammad et ses filles, ce qui constitue une impiété au regard de l'*iǧmāʿ* de la Communauté (6).

On lui objecte que les Compagnons-Califes qui font partie des détenteurs de l'autorité *(ūlū-l-amr)* et auxquels nous devons, donc, obéissance, ainsi d'ailleurs qu'à Dieu et à Son Prophète (7) sont considérés, nécessairement et *ipso facto*, comme meilleurs que les épouses de Muḥammad. C'est faux, réplique-t-il, pour la bonne raison qu'elles, aussi, font partie des *ūlū-l-amr* et qu'on leur doit obéissance à ce titre, comme pour tout ce qu'elles avaient transmis du Prophète (7).

(1) M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 100, mais sans aucune référence aux *Corpus* de Traditions. Selon la Tradition, elle est comptée parmi les grandes figures, en l'occurrence Āsiya, Marie et la sœur de Moïse, *op. cit.*, pp. 100 et 67.

(2) *Fiṣal.*, t. IV, p. 133.

(3) *Coran*, III, 36.

(4) *Fiṣal.*, t. IV, p. 130.

(5) *Coran*, II, 228 et *Traduction* H. Boubakeur.

(6) *Fiṣal.*, t. IV, p. 130.

(7) *Coran*, IV, 59.

Ibn Ḥazm profite de l'occasion pour traiter du califat, privilège exclusif des hommes. Certes, un consensus les écarte de ce poste — et même une Tradition qu'il donne plus loin (1) — au même titre que l'enfant dont l'imama n'est admise que par les rafidites. Mais, il s'empresse d'affirmer, contre l'avis de Bāqillānī (403/1012) selon lequel l'imam doit être le meilleur de la Communauté, que la connaissance du mérite est simplement conjecturale et que la tribu de Qurayš, parmi laquelle se recrute nécessairement l'imam, est innombrable et dispersée partout dans le monde et qu'il est donc bien difficile d'en connaître le plus méritoire (2).

D'autre part, lorsque le califat incombe à une personne, ce n'est pas uniquement en considération de son mérite religieux. Il en est de même du commandement militaire *(imāra)* qui peut revenir à une personne, pas forcément la meilleure, comme ce fut le cas, lors de l'expédition des Salāsil où l'on vit 'Umar combattre sous les ordres de 'Amr b. al-'Āṣṣ et lui devoir obéissance à ce titre, alors qu'il lui est supérieur (3). Par ailleurs, nous devons obéissance aux Compagnons-Califes, une fois seulement qu'ils sont investis de leur charge laquelle, par elle-même, ne leur confère, inconstestablement, aucun mérite nouveau. Ce qui les rend dignes du *faḍl*, c'est, entre autres de leurs actes, la justice avec laquelle s'exerce cette autorité et non point cette autorité elle-même. Ce fut, ainsi, que sous les règnes de Mu'āwiya, de 'Abd al-Malik b. Marwān et de Ḥasan, vivaient beaucoup de Compagnons bien plus méritoires qu'eux et, pourtant, ils leur devaient obéissance. Mais, s'empresse de préciser Ibn Ḥazm, les épouses de Muḥammad ne sont nullement dans cette situation (4).

Une Tradition fait dire au Prophète dans un reproche sentencieux adressé aux femmes : « De toutes les personnes qui

(1) *Fiṣal.*, t. IV, p. 132. Le texte de la Tradition est : « Ne connaîtra pas le succès *(la yufliḥu)* tout groupe qui s'en remet à une femme pour gérer ses affaires ». Nos adversaires, soutient Ibn Ḥazm, ne peuvent en tirer aucune preuve, car la *wilāya* n'a rien à voir avec le *faḍl* et le fait qu'elle soit défendue aux épouses du Prophète ne diminue en rien leur mérite *(ibid.)*.

(2) *Fiṣal.*, t. IV, p. 110.

(3) *Fiṣal.*, t. IV, p. 130.

(4) *Fiṣal.*, t. IV, p. 131.

manquent de raison et de religion, je n'ai pas vu une seule qui possède mieux que vous le pouvoir d'égarer l'homme ferme *(mā ra'aytu min nāqiṣāt 'aql wa-dīn aslab li-lubb al-raǧul al-ḥāzim min iḥdākunna)* ? Dans sa réponse au contradicteur qu'il appuie toujours sur une argumentation par l'absurde, insérée dans un dilemme, Ibn Ḥazm déclare que de deux choses l'une : ou bien, ce dernier prétend avoir plus de raison et de religion que Marie, ou 'Ā'iša, pour ne citer qu'elles, et alors il n'y a pas moyen de discuter avec lui, car il n'est pas loin de l'impiété ; ou bien, il renonce à son objection et il concède que, parmi les hommes, il y en a qui sont moins nantis que beaucoup de femmes en raison et en religion (1).

On réplique à Ibn Ḥazm que le Prophète lui-même a explicité cette « lacune » féminine, en question, en signalant que le témoignage de la femme vaut la moitié de celui de l'homme et qu'elle est, par ailleurs, dispensée du jeûne et de la prière pendant la période de ses menstrues. Mais, le théologien-juriste zahirite ne trouve rien, dans ces deux cas, les seuls à ses yeux, qui implique, nécessairement, cette « lacune » en question. Car, ajoute-t-il, si nous considérons d'autres cas que ces deux, cités, nous saurons par nécessité qu'il y a des femmes qui sont plus méritoires que beaucoup d'hommes et qui sont, donc, mieux nanties en religion et en raison (2).

Quant au témoignage lui-même, il ne comporte rien qui puisse diminuer le *faḍl* des femmes (3). Ne vois-tu pas, remarque-t-il, que pour administrer la preuve de l'adultère *(zinā)*, les témoignages d'Abū Bakr, de 'Umar et de 'Alī, réunis, sont insuffisants, alors que ceux de quatre personnes, parmi nous, d'apparence honorable, sont parfaitement recevables et pleinement satisfaisants. Doit-on en tirer la conclusion qu'à leur égard nous sommes supérieurs ou inférieurs ? Il en est de même des femmes ! Nous sommes en présence d'un Texte qu'il faut appliquer et c'est tout (4). Notons, rapidement, que le rapport saoudien, précité,

(1) *Ibid.* Cf. *supra* attitude de Ġazālī.
(2) *Fiṣal.*, t. IV, pp. 131-2.
(3) *Fiṣal.*, t. IV, p. 132.
(4) *Ibid.*

parle non d'un droit dont jouit l'homme, mais d'une charge qui lui est imposée et dont elle se trouve exemptée (1). D'autre part, nous remarquons qu'Ibn Ḥazm, dans son zèle fort louable du reste, de défendre la femme contre tout traitement discriminatoire, prend quelque liberté avec la logique aristotélicienne qu'il affectionne et le littéralisme juridique dont il se réclame. C'est qu'il n'y a pas de Texte pour stipuler que le témoignage d'Abū Bakr, par exemple, vaut mieux que celui de n'importe quel musulman de condition honorable, pas plus qu'il n'y en a pour favoriser celui de ʿĀ'iša sur le témoignage de toute musulmane honorable. Ibn Ḥazm, qui ne veut comparer que ce qui est comparable, oublie qu'il y a, par contre, un Texte qui différencie nettement la femme de l'homme, sur ce plan.

Pour résumer la position d'Ibn Ḥazm, disons qu'il est contre toute discrimination fondée sur le sexe de la personne considérée. C'est qu'elle est inconcevable si l'on considère la prééminence absolue qu'il accorde aux épouses du Prophète sur les Compagnons-hommes. Mais en dehors de ces privilégiées, la femme, par elle-même, l'intéresse-t-elle ? Admet-il, aussi, son égalité absolue avec l'homme ? Il semble que oui et nous allons tenter de le mettre en relief.

Ibn Ḥazm tient à nous rappeler, toujours dans le contexte précédent il est vrai, que le Coran est contre toute discrimination et que, chaque fois qu'il mentionne un mérite, il y associe, conjointement, les femmes et les hommes ; ainsi, il fait suivre le mot *muslimūn* de son féminin *muslimāt*, excepté, toutefois, dans la formulation de la guerre légale *(ǧihād)* dont Dieu fit une obligation strictement masculine (2).

Cette préoccupation féministe apparaît, encore plus nettement, dans son *Iḥkām* et toujours dans le même contexte polémique. Son contradicteur, très probablement Bāǧī (474/1081) qui soutient le point de vue d'un groupe important de malikites notoires, fait remarquer que le Coran, en parlant des femmes, prend soin de les désigner par la forme du féminin et qu'en s'adressant aux deux sexes, il le spécifie en faisant suivre le

(1) *Op. cit.*, p. 203. Voir *supra*.
(2) *Fiṣal.*, t. IV, p. 126.

masculin du féminin. Il arrive, concède le malikite, que la forme du masculin désigne, accessoirement, la femme et seulement lorsque le contexte *(qarīna)* le permet, mais il n'en demeure pas moins que c'est toujours la désignation du masculin qui l'emporte. Cependant, en l'absence de cette *qarīna*, on revient à la désignation initiale et exclusive du masculin. Il en est de même, ajoute le malikite, lorsque ce pluriel désigne des objets et des animaux grâce à une *qarīna*, mais, en son absence, il reprend son usage exclusif (1).

En défendant la thèse opposée, celle de Dāwūd (270/883), fondateur du zahirisme et de quelques malikites, Ibn Ḥazm soutient que si le féminin pluriel exclut les hommes, par contre le masculin pluriel inclut les femmes, à moins d'un *naṣṣ* ou d'un *iǧmāʿ* pour les en exclure. Du reste, rappelle-t-il, c'est dans l'usage des Arabes d'employer, dans un discours qui s'adresse aux deux sexes, aussi bien le pluriel interne, déjà par nature commun aux deux, que le pluriel externe masculin. Sur le plan rationnel, il soutient que Muḥammad est envoyé aux deux sexes sans aucune ségrégation et que son Message, de portée générale, ne saurait être compris dans un sens particulier *(taḫṣīṣ)*, au détriment des femmes, sans *dalīl* tiré d'un Texte ou d'un Consensus. Ce fut le cas du *ǧihād* qui aurait été une obligation pour les femmes, sans cette Tradition où Muḥammad disait à ʿĀ'iša que le meilleur *ǧihād* était un pieux pèlerinage. L'épouse de Muḥammad, en sollicitant de lui l'autorisation d'accomplir ce devoir, considérait, pertinemment, que le pluriel masculin dans lequel il était formulé concernait, aussi, les femmes. Et le juriste zahirite de rappeler d'autres Traditions pour d'autres épouses de Muḥammad, telle Umm ʿAmmār laquelle, entendant son mari crier : « *ayyuhā-n-nāss* », repoussa sa servante qui la peignait et dressa l'oreille pour écouter le discours qui, dit-elle, la concernait bel et bien, autant que les hommes (2).

* * *

(1) *Apud.* A. M. Turki, *Polémiques.*, p. 88.
(2) *Apud.* A. M. Turki, *Polémiques.*, pp. 88-9.

Nous allons voir se confirmer, très nettement encore, cette conception égalitaire dans le système juridique d'Ibn Ḥazm. Nous en aurons la démonstration, soit à travers les solutions, parfois très originales, qu'il défendra contre les juristes des autres écoles, dites sunnites, soit à travers ses argumentations et ses justifications, certes scripturaires, mais parfois rationnelles. Parmi celles-ci, la plus importate est cette mise en œuvre du principe de présomption de continuité *(istiṣḥāb)*, selon lequel la femme a autant de droits que l'homme, sans discrimination aucune, si ce n'est celle établie par un Texte ou un Consensus. Chemin faisant, nous aurons l'occasion de remarquer, chez notre zahirite andalou, une certaine conception de l'éthique sexuelle, toute de tact et de délicatesse, chaque fois qu'il est question de la manifestation matérielle de la consommation du mariage. Avant d'aborder, précisément, les problèmes complexes et très controversés du vaste domaine matrimonial et de son corollaire, l'héritage, examinons trois points qui touchent à l'intervention directe de la femme dans la vie religieuse, judiciaire et administrative de la cité.

Tout d'abord, on s'interroge sur le statut religieux de l'enfant n'ayant pas encore atteint l'âge de la puberté *(bulūġ)*, donc mineur selon la Loi, et dont l'un des parents, jusque-là impies *(kāfir)*, se convertit à l'Islam. Est-il musulman, seulement lorsque c'est le père qui le fait, comme le soutiennent Mālik (179/795) et Abū Sulaymān Dāwūd ? L'est-il, uniquement lorsque c'est la mère qui embrasse l'Islam, selon l'opinion de quelques juristes de Médine, fondée sur un raisonnement par analogie d'où il ressort que l'enfant mineur suit la mère dans la liberté et le père dans l'esclavage ? L'est-il enfin, quel que soit le sexe du converti, comme le soutiennent Ibn Ḥazm avec Awzā'ī (157/773), Abū Ḥanīfa (150/767), Šāfi'ī (204/819) et d'autres.

En guise d'argumentation pour établir cette égalité absolue entre le père et la mère, sur ce point précis, Ibn Ḥazm cite la fameuse Tradition : « Tout enfant naît uniquement [à l'état naturel] de la *fiṭra* [islamique] ; ce sont ses père et mère qui font de lui un juif ou un chrétien ou un mazdéen ». Donc, commente-t-il, personne ne peut demeurer en dehors de la sphère de l'Islam, sans l'intervention conjointe et concertée de ses deux parents

dans le but de faire de lui un adepte de l'une des trois religions précitées. Mais, il suffit de la conversion de l'un d'eux pour le ramener à l'état naturel de l'Islam (1).

Le second point qu'on a déjà esquissé dans la partie théologique à propos de la prétendue faiblesse d'esprit de la femme, touche au témoignage. Voici une thèse qu'Ibn Ḥazm tente de réfuter, soit en soulignant que ses auteurs n'arrêtent pas de l'abandonner pour la reprendre plus tard, soit en avançant qu'elle ne repose sur aucune preuve et que, donc, la position de principe, originelle, est bien l'égalité absolue entre l'homme et la femme.

Certains juristes, comme Zufar (158/774), disciple d'Abū Ḥanīfa soutiennent qu'on ne peut absolument pas accepter le témoignage unique des femmes que ne viendrait pas confirmer celui d'un homme, dans quelque domaine que ce soit, naissance, allaitement, infirmités féminines, mais que, par contre, on peut l'accepter, s'il est joint à celui d'un homme, et seulement pour la répudiation, le mariage et l'affranchissement. Ibn Ḥazm, tout en prenant soin de citer les Traditions contradictoires intéressant le témoignage unique des femmes, discute fermement de la valeur de ces restrictions, pour ce qui est du domaine de la recevabilité et du nombre minimum, exigé, de femmes-témoins. C'est ainsi, rappelle-t-il, qu'on les admet pour le cas de l'allaitement, ainsi que pour tous ceux où l'homme se voit interdit de témoigner. Abū Ḥanīfa n'accepte leur témoignage que pour rendre certains jugements *(aḥkām)*, alors que d'autres juristes l'écartent carrément pour l'application des peines légales *(ḥudūd)*. Certains, enfin, avancent une Tradition qui fait dire à 'Umar que si nous ouvrions cette porte, toute femme voulant séparer une épouse de son mari, arriverait, ainsi, facilement à son but (2).

Tout en repoussant ces prises de position, Ibn Ḥazm cite d'abord un *ḥadīṯ* qui affirme nettement que, sur le plan du témoignage, un homme vaut bien deux femmes. Partant de là,

(1) *Al-Muḥallā*, 11 tomes en 8 volumes, Caire 1347-52 h., t. VII, p. 322, Caire 1351 h.

(2) *Op. cit.*, t. IX, pp. 396-8, 403.

il établit qu'on doit, nécessairement, n'accepter pour un homme que deux femmes et ainsi de suite. La Tradition attribuée à 'Umar est qualifiée de malheur *(baliyya)*. Il refuse de considérer que la femme soit autorisée à témoigner dans des affaires interdites au témoignage masculin. Une femme ne peut pas regarder le sexe d'une autre femme, ni même attoucher une partie quelconque de son corps, ou serrer son corps contre le sien sous une même couverture. Ainsi, l'établissent des Traditions authentiques, aux yeux de notre juriste zahirite. Et Ibn Ḥazm d'affirmer qu'« on doit savoir, par nécessité rationnelle, qu'il n'y a aucune différence entre un homme et une femme, entre deux hommes et deux femmes, entre quatre hommes et quatre femmes pour ce qui est de mentir sciemment et de connivence, ou de faillir par simple inadvertance ». Mais, conclut-il, tout ceci n'est rien, l'essentiel demeure le Texte (1). Rappelons avoir vu, plus haut, que le rapport saoudien, se fondant sur le Coran (2), affirme que, pour ce qui est de l'oubli, la femme « est plus exposée que l'homme » (3).

Le troisième point permet à Ibn Ḥazm de soutenir, par voie d'*istiṣḥāb*, qu'une femme peut être chargée de toutes les responsabilités, sauf celles que lui interdit la Loi pour en consacrer l'exclusivité aux hommes, tel le califat. C'est dans ce sens, souligne-t-il, qu'il faut entendre une Tradition, déjà citée dans la partie théologique, et selon laquelle le succès ne sera jamais du côté de ceux qui s'en remettent à une femme pour gérer leurs affaires. La preuve en est, ajoute Ibn Ḥazm, c'est cette Tradition-ci en vertu de laquelle « la femme a charge des biens de son mari et elle en est responsable ». Il rappelle que les malikites lui autorisent l'accès aux charges de tutrice et de gérante, alors que les hanafites vont jusqu'à soutenir qu'elle peut être investie d'une charge de gouvernement *(ḥukm)*. Il cite, enfin, la Tradition selon laquelle 'Umar chargea de la responsabilité du marché une femme de sa tribu, Šifā' (4).

(1) *Op. cit.*, t. IX, pp. 402-3 et t. X, pp. 391-2, Caire 1352 h.
(2) *Coran*, II, 282.
(3) *Op. cit.*, p. 203. Voir *supra*.
(4) *Muḥallā*, t. IX, p. 429.

Il s'agit de voir, dans ce chapitre du mariage, quels sont les points sur lesquels le juriste zahirite s'oppose aux solutions connues comme étant celles des écoles, dites sunnites, et de remarquer en quoi cette opposition confirme ses conceptions égalitaires. Tout d'abord, il considère que le mariage ou le concubinage légal sont un devoir de stricte obligation, alors que la grande majorité des juristes ne voient dans le mariage une obligation que si l'homme est capable d'entretenir un foyer *(infāq)*, qu'il ressent l'envie de se marier et que, sans ce mariage, il est sûr de commettre le crime de fornication. Certes, le juriste zahirite exige la capacité de consommer le mariage *(waṭ')* et la possibilité de trouver avec qui se marier ou vivre en concubinage légal. Mais, il est seul à imposer cette obligation à l'homme, pourtant capable de vivre harmonieusement et dans la chasteté en dehors du mariage, alors que les hanafites, les hanbalites et les malikites en font une simple recommandation, suivant en cela l'exemple du Prophète et de la majorité de ses Compagnons ; mieux encore, les šafi'ites n'y voient qu'un acte permis *(mubāḥ)* du genre du boire et du manger et nullement de celui des actes cultuels (1).

Ce qui précède appelle trois remarques. Tout d'abord, c'est qu'Ibn Ḥazm, en bon zahirite, considère que la simple demande *(ṭalab)* implique, par elle-même, une obligation, à moins d'un *dalīl* qui en décide autrement ; en effet, rappelle-t-il, lorsque Muḥammad, dans la Tradition admise, s'adresse aux jeunes, il leur demande simplement, bien que impérativement, soit le mariage s'ils en ont les moyens, soit le jeûne dans le cas contraire. D'autre part, Ibn Ḥazm établit, dans cette obligation, une égalité entre le mariage et le concubinage légal. Enfin, cette obligation n'incombe qu'aux hommes, à l'exclusion des femmes. Tout ceci est bien assis sur le Texte, Coran et Tradition.

Ainsi, pour le premier point, 'Umar est cité dans son interdiction du célibat *(tabattul)*, alors que, pour le second, c'est la mise en œuvre de la recommandation coranique de se contenter d'une seule épouse, ou d'une esclave (2), si jamais le polygame

(1) *Op. cit.*, t. IX, pp. 440-1.

(2) *Coran*, III, 4. H. Boubakeur (*op. cit.*, t. I, p. 157), parle d'épouser une seule esclave en votre possession pour : « *mā malakat aymānukum* », alors que R. Blachère (*op. cit.*, t. III, p. 924) préfère le pluriel « concubines ».

jusqu'à concurrence de quatre femmes, craignait de faillir à son devoir d'équité à leur égard. Pour le troisième point, le juriste zahirite met en relief le mot *šabāb* de la Tradition, différent de *šābbāt* réservé uniquement aux filles, lesquelles ne seraient pas touchées par cet oubli. Considérant sans doute que, selon son principe précité, le pluriel interne masculin doit inclure les femmes, à moins d'un *dalīl* pour les en exclure, Ibn Ḥazm fait appel à une autre Tradition, consacrée celle-là aux femmes, qui accorde le statut de martyre à toutes celles qui meurent vierges et à un verset coranique où il est question des femmes qui n'espèrent plus se marier.

Mais ce qui, par-dessus tout, frappe notre attention, c'est ce tact que nous reverrons partout dans ce chapitre et qui incite notre auteur à écarter la crainte de la fornication comme mobile imposant l'obligation du mariage. Aussi, pensons-nous que, pour une raison d'éthique personnelle, son système juridique ne peut la tolérer ; pareillement, il ne doit pas admettre, sans doute pour une exigence de logique interne, l'application de la même obligation à la fille, comme nous aurons l'occasion d'en avoir, plus loin, la preuve, lorsque nous verrons Ibn Ḥazm interdire à la femme de s'offrir à l'homme en mariage. Mais d'ores et déjà, retenons que cette attitude ne peut être dictée que par un souci de considération envers la femme, certainement plus grand que chez les autres juristes, sunnites pour le moins.

Un autre problème qu'on signale rapidement et qui touche ce traitement égalitaire avec l'homme libre qu'Ibn Ḥazm accorde à l'esclave pour ce qui est de l'obligation faite au polygame de se contenter de quatre femmes. Bien qu'il ne s'agisse pas de féminisme, il nous semble que cette position procède du même esprit, puisque l'esclave, à l'exemple de la femme, ne peut prétendre, en droit, qu'à la moitié de la part de l'homme libre, concédée par la majorité des juristes, c'est-à-dire qu'il doit, en la matière, s'arrêter à deux épouses. Ces juristes recourent, effectivement, au Consensus des Compagnons, mais aussi à un *qiyās* qui leur permet de rattacher les droits de l'esclave aux peines qu'il encourt, en cas de crime ou de délit, et qui sont, en fait, réduites de moitié.

Pour Ibn Ḥazm, là où on prétend trouver un *iǧmā'*, il n'y a,

en réalité, que l'opinion de quelques Compagnons à laquelle on ne connaît pas d'opposition, ce qui n'est pas le consensus, affirme-t-il. Donc, il ne reste que ce verset où Dieu dit aux hommes : « Épousez, parmi les femmes qui vous plaisent, deux, trois ou quatre » (1). Il est clair, à ses yeux, qu'il n'y a là aucune discrimination et que le Texte garde sa portée générale, à moins d'une restriction particulière imposée par un Texte lequel, en l'occurrence, n'existe pas. D'autre part, ajoute-t-il, l'esclave possède un droit de propriété distinct de celui de son maître ; ce en quoi il s'oppose à l'opinion de la majorité des juristes selon laquelle l'escave et tout ce qu'il possède appartient à son maître. Ici encore, Ibn Ḥazm procède par *istiṣḥāb* en soutenant que le Coran et la Tradition établissent le principe du droit de propriété dans une formulation générale et qu'en attendant le *dalīl* qui lui confère une portée particulière, ce principe s'applique à tous. Si donc, déduit-il, l'esclave a droit de propriété sur les choses, il peut l'avoir sur les concubines également. Du reste, rappelle-t-il, deux Traditions, remontant à Ibn ʿAbbās et Ibn ʿUmar, montrent qu'ils pratiquaient ce principe dans leurs rapports respectifs avec leurs esclaves (2).

L'examen du problème suivant procède, également, de ce tact ḥazmien dans la manière d'aborder le sujet de la consommation du mariage. Il s'agit d'interdire, matrimonialement, tout rapport entre un homme et sa bru. Peu importe, note-t-il, qu'il ait eu ou non des rapports sexuels avec sa mère *(waṭi'a aw lam yaṭa')*, l'essentiel est qu'il s'est trouvé seul à seule avec elle dans un but évident de quête d'un plaisir quelconque *(li-t-talaḏḏuḏ)* et que sa bru vit avec lui *(fī ḥiǧrih)*. Il faut remarquer,

(1) *Coran*, IV, 3.

(2) *Muḥallā*, t. IX, pp. 441-5. Abū Zahra (*op. cit.*, p. 448) remarque, dans son commentaire, qu'Ibn Ḥazm fait dériver les droits de l'esclave de sa qualité d'homme et non de sa condition de servilité. Tout en étant d'accord avec lui pour repousser cette analogie entre les droits et les peines, il note que sa propre position s'explique, non par son opposition au principe méthodologique, à la manière d'un zahirite, mais parce qu'il ne le trouve pas, en la circonstance, opératoire. En effet, soutient-il, l'esclave est vil, aux yeux des gens — postulat qu'Ibn Ḥazm refuse de prendre en considération — et son crime ne peut être comparable à celui d'une personne nantie d'une responsabilité pleine et entière. Mais, pour ce qui est des droits, le faible ne peut jamais en être privé à cause de sa faiblesse.

tout de suite, que, contrairement à lui, la grande majorité des juristes exigent la consommation du mariage et ne font pas de la cohabitation avec la bru une condition *sine qua non*. Mais, tout le monde part de ce verset coranique où il est prohibé de se marier avec la bru qui se trouve dans le giron du mari *(fī ḥuǧūrikum)* et où l'intimité est bien spécifiée *(daḫaltum bihinna)* entre les deux époux.

Il est facile de suivre l'exemple du juriste Abū Zahra (1) et d'accuser Ibn Ḥazm de littéralisme étroit, lorsqu'il prend le mot *ḥiǧr* à la lettre et qu'il interprète le terme *daḫala* dans le sens, restrictif, de s'isoler simplement avec quelqu'un, alors que, paraît-il, si le Coran s'abstient de parler de consommation, c'est uniquement par pure pudeur (1). Mais, il nous semble qu'on serait mieux inspiré, si on faisait procéder cette attitude ḥazmienne d'un état d'esprit fait de délicatesse et de respect pour la femme, laquelle doit être, à ses yeux, moins un cas impersonnel de litige juridique, qu'une relation humaine, réelle et vivante. Se voir interdire, matrimonialement, une bru qui, humainement parlant, n'existe pas pour vous, est, pour Ibn Ḥazm, chose inconcevable. Par contre, cohabiter avec elle, continuellement et sous le même toit, être son tuteur, s'occuper de son éducation, en un mot, l'avoir dans son giron, créent certainement des relations de père à fille. D'ailleurs, nous rappelle-t-il, si Abū Ḥanīfa, Mālik et Šāfi'ī se trouvent opposés à lui, sur ce point, 'Umar et 'Alī, par contre, comprennent le mot *ḥiǧr* comme il le fait (2).

Pour ce qui est du problème de la contrainte matrimoniale, Ibn Ḥazm manifeste, dans son examen, l'attitude la plus libérale possible à l'égard de la femme. Certes, il soutient qu'un père peut marier sa fille impubère et vierge, donc mineure, sans son autorisation ; ce qui le place sur la même longueur d'ondes que les autres juristes. Mais, il affirme qu'une fois majeure, ni son père, ni quelqu'un d'autre, son tuteur en l'occurrence, ne peuvent la marier sans son autorisation. S'ils le font, le mariage est considéré comme nul *(mafsūḫ)*. Ce qui, d'emblée, le met en

(1) *Op. cit.*, p. 449.
(2) *Muḥallā*, t. IX, pp. 525-32.

opposition avec Ḥasan, certainement al-Baṣrī (110/728) et Ibrāhīm, sans doute al-Naḫa'ī (95 ou 96/713 ou 14), lesquels envisagent la contrainte *(wa-in karihat)* et avec Mālik, également, ainsi que Šāfi'ī, qui accordent ce droit jusqu'au grand-père paternel. Mais, il se trouve bien en conformité avec Abū Ḥanīfa lequel va jusqu'à soutenir qu'elle peut se marier avec qui bon lui semble et que le père est considéré comme un simple tuteur, ainsi que le grand-père d'ailleurs. Cependant Ibn Ḥazm exige, en la circonstance, l'accord conjoint du père et de la fille ; ce qui semble procéder d'un esprit de sauvegarde de l'entente familiale (1).

Quant à la veuve par suite de décès ou de répudiation, ni le père, ni quelqu'un d'autre, affirme Ibn Ḥazm, ne peuvent la marier avant sa puberté. Une fois pubère, ils ne peuvent la marier sans son consentement, sous peine de voir le mariage frappé de nullité. Mieux encore, elle peut épouser qui elle veut, même contre le gré paternel. Voilà qui doit l'opposer à Ḥasan et à Ibrāhīm pour qui le père peut la contraindre au mariage ou, à la rigueur et dans une autre version plus libérale, peut-il lui demander son propre consentement, si elle continue à vivre dans sa propre famille. Mālik, qui adopte cette seconde version, mitige son effet libéral par des considérations qu'Ibn Ḥazm juge, non seulement non fondées, mais extrêmement mauvaises, probablement à cause de leur nette opposition à cet esprit de délicatesse que nous avons cru déceler chez lui. C'est que Mālik considère que le père peut la contraindre à un second mariage, si son ancien époux n'a pas consommé le premier, mais qu'il ne peut pas la marier sans son consentement, dès lors qu'elle a vécu une année avec ce dernier et dans son intimité *(šahidat al-mašāhid)*, quand même n'aurait-il pas eu avec elle de rapports sexuels. Mais une fois que le mariage est consommé, ni le père, ni une autre personne ne peuvent la marier sans son consentement (1).

Abū Ḥanīfa pense que la veuve, impubère ou pubère, est assimilée à la vierge et dans les mêmes conditions d'âge, pour ce qui est de la contrainte. Šāfi'ī soutient, pour la veuve impubère,

(1) *Muḥallā*, t. IX, pp. 458-62.

la solution qui a la préférence d'Ibn Ḥazm, mais ajoute ce détail que le juriste zahirite s'empresse de repousser, fidèlement à son principe. Il touche la manière dont cette virginité a disparu, c'est-à-dire précise l'imam, qu'il importe peu de savoir si elle l'a perdue avec son gré ou contre son gré, licitement ou illicitement. Pour la pubère, c'est la même position, déjà soutenue par Ibn Ḥazm (1).

Quant à l'impubère orpheline, personne ne peut la marier, soutient Ibn Ḥazm, ni dans un cas de force majeure, ni dans un cas normal. Mais, ajoute-t-il, l'interdiction tombe à sa puberté. Abū Ḥanīfa considère que la grand-mère remplace le père. Šāfi'ī pense que c'est le grand-père paternel qui peut être assimilé au père, sur ce point précis. En guise d'argumentation, Ibn Ḥazm présente une Tradition selon laquelle la veuve est plus apte à s'occuper de ses affaires que son tuteur, que, par ailleurs, le père est tenu de solliciter le consentement de sa fille vierge qui le manifeste par son silence et il en conclut que la vierge orpheline est exclue de ce jugement (1).

Le problème suivant, plus vaste, est celui de la dot que reçoit la femme, de l'usage qu'elle peut en faire et des droits auxquels elle est susceptible de prétendre, selon que le mariage a été ou non consommé. On sait que le droit musulman classique a, sur ce point, une position que l'on peut considérer comme libérale, surtout pour l'époque où elle vit le jour. Ce qui constitue une aubaine pour l'apologétique contemporaine et Muḥammad 'Abduh, mort en 1905, n'a pas manqué de souligner l'égalité foncière des deux sexes, laquelle permet à la femme mariée la libre disposition de sa fortune personnelle, contrairement à son émule européenne qui, pour dépenser sur sa propre fortune, a besoin du consentement de son mari (2). Contrairement à notre attente, le rapport saoudien n'a pas cru bon d'exploiter ce filon ; mais dans le cadre de ses soucis de justifier la répudiation, unilatérale, de la femme par l'homme, il a tenu à faire part de considérations d'éthique économique ; ainsi, la femme fait « don

(1) *Ibid.*

(2) *Tafsīr al-Manār*, t. II, p. 376, *apud.* J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār*, pp. 176-7, Paris 1954.

d'elle-même » et reçoit en contrepartie cette dot, alors que son partenaire ne reçoit rien pour le don qu'il fait de lui-même ; il se verrait, donc, lésé si son épouse, rétribuée pour un contrat, venait à le résilier unilatéralement (1). Nous reviendrons plus loin, avec Ibn Ḥazm, au problème de la consommation du mariage, examiné dans ses rapports avec la dot et nous verrons qu'il en a une conception très différente de celle qui vient d'être esquissée.

Pareillement à Šāfi'ī et à Abū Ḥanīfa, le juriste zahirite soutient que nul ne saurait forcer la femme mariée à s'équiper, dans l'intention de plaire à son époux, en puisant dans sa fortune personnelle, que ce soit sa dot ou un bien similaire. En effet, explique-t-il, la dot, dans sa totalité, lui appartient et elle en dispose entièrement et à sa guise. Le mari n'a ni autorisation à donner, ni opposition à formuler. Et Ibn Ḥazm d'ironiser, comme il l'a déjà fait et sur le compte de Mālik, lorsque ce dernier force l'épouse à acheter son habillement, sa literie et les bijoux pour sa parure, dans le cas où elle reçoit sa dot en espèces, des dinars et des *dirhams*. Son ironie se manifeste encore plus amèrement lorsque l'imam de Médine empêche l'épouse de payer ses propres dettes dans une limite égale ou supérieure à trois dinars. Ce chiffrage paraît à Ibn Ḥazm trop absurde, car une dot peut s'élever à un dinar ou à deux mille dinars, sans parler de l'absence de *burhān* à l'appui de cette thèse (2).

En guise d'objection, on cite à Ibn Ḥazm le verset coranique : « Les hommes ont autorité sur les femmes en raison [des qualités] par lesquelles Dieu vous a élevés les uns au-dessus des autres » (3). Le juriste zahirite la repousse, parce qu'à ses yeux le verset ne confère au mari aucun droit pour gérer la fortune de son épouse, mais lui reconnaît simplement une responsabilité morale *(qā'im 'alayhā)*, en ce sens qu'il est tenu de la recevoir dans son domicile, de lui faire partager sa nouvelle demeure chaque fois qu'il déménage, et qu'il l'empêche de sortir seule lorsqu'elle en sent le besoin. D'ailleurs, rappelle-t-il au sujet d'une Tradition que

(1) *Op. cit.*, pp. 204-5. Cf. *supra*, p. 32, note 1.
(2) *Muḥallā*, t. IX, p. 507.
(3) *Coran*, IV, 34 et *Traduction* H. Boubakeur.

nous avons déjà rencontrée dans la partie théologique, Muḥammad a interdit de contracter mariage avec une femme, uniquement pour sa fortune personnelle (1).

Un autre point donne à Ibn Ḥazm l'occasion de manifester, encore une fois, ce goût de la discrétion et ce tact qu'on lui connaît déjà. En effet, affirme-t-il, le mari doit à sa femme habillement, nourriture et ameublement, à compter du moment de la conclusion du contrat, peu importe qu'elle soit impubère ou pubère, riche ou pauvre, qu'elle l'ait sollicité pour la consommation du mariage ou non, quelle se soit montrée indocile *(nāšiz)*, ou non. Notons que notre juriste se place, ici, à l'encontre des hanafites, des malikites et des šafi'ites et qu'il tente de les enfermer dans leurs propres contradictions lorsqu'ils soutiennent que point de nourriture pour une indocile et qu'ils rattachent la *nafaqa* à l'obéissance au mari et à la consommation du mariage (2).

Quel sort réserve-t-on à cette dot en cas de répudiation de la femme ? Elle la reçoit en entier, si le mariage a été consommé affirment la totalité des *fuqahā'*. Elle n'en reçoit que la moitié, si la répudiation a eu lieu avant que le mari n'ait pu se trouver en intimité avec elle *(qabl an yadẖul bihā)*, ou qu'il l'ait fait mais sans, pour autant, consommer son mariage, peu importe qu'il ait prolongé son intimité ou non. Mais, dira-t-on, tout ceci est classique et ne fait pas l'objet de divergences. Pourtant l'originalité consiste, comme toujours, dans ce tact et cette délicatesse qui détournent notre zahirite andalou de toute discussion sur les détails sexuels dont, précisément, ne se privent pas les autres juristes (3).

Ibn Ḥazm préfère s'en tenir à la Tradition qu'il tient pour authentique : « Lorsqu'il [le mari] baisse le rideau ou qu'il ferme la porte, la dot est due ». Il ironise sur ces habits déchirés dont

(1) *Muḥallā*, t. IX, p. 508.

(2) *Muḥallā*, t. IX, pp. 510, 512-13. Cf. *Muḥallā*, t. X, p. 88. Il est à peine besoin de signaler qu'Ibn Ḥazm est contre le mariage par conpensation *(zawāǧ al-šiġār)* et le mariage à temps *(zawāǧ al-mut'a)*, non que cela ne confirme pas sa conception égalitaire, mais parce qu'il est, sur ce point, d'accord avec l'ensemble des juristes. Voir aussi *Muḥallā*, t. IX, pp. 513 et 519.

(3) *Op. cit.*, t. IX, p. 482.

parle Mālik et qui rendent obligatoire le paiement de la dot entière. Par Dieu, s'insurge-t-il, à quelle limite doit-on s'arrêter pour le constat de ces vêtements déchirés, ou de ces caresses et de ces attouchements qui en sont le prélude ? Il refuse, également, les considérations d'Abū Ḥanīfa, pourtant plus pudiques, parce qu'elles se réfèrent à des empêchements naturels tels que le jeûne de la femme en ramadan, ou l'état de ses menstrues. Il trouve dérisoire de prendre comme test une grossesse éventuelle, laquelle pourrait bien provenir, assure-t-il, non d'un coït normal, mais d'un contact superficiel des deux organes appropriés. En fin de compte, Ibn Ḥazm ne retient que le critère de la parfaite intimité qui met le mari en mesure de voir le corps de sa partenaire dans sa nudité, quand même le véritable contact *(mass)* n'a pas eu lieu (1).

Cette idée de consommation du mariage, ou d'insuffisance sexuelle lui fait horreur au point qu'il soutient, à l'encontre des autres juristes, que le gouverneur *(ḥākim)* ne peut absolument pas s'y référer pour prononcer la dissolution du mariage, ni dans l'immédiat, ni au bout d'un certain délai qui reste à déterminer. « Tout mariage scellé par la parole de Dieu, affirme-t-il, rend illicites, *ipso facto*, sa peau *(bišratuhā)* et son sexe à d'autres que son mari et qu'on ne saurait séparer les époux sans recours à un Texte », lequel, précise-t-il par ailleurs, autorise seulement la répudiation maritale (2).

Dans un développement assez long, le juriste zahirite soutient que la dot n'a rien à voir avec la consommation du mariage. « Quiconque contracte mariage, peu importe qu'il ait fixé une dot ou non, peut se retirer avec elle [son épouse] dans l'intimité *(duḫūl bihā)* — à remarquer qu'il refuse d'employer le terme de coït *(waṭ')* — avec son gré ou contre son gré, s'acquitte de ce qu'il doit et qu'il a déjà précisé, peu importe qu'il le fasse de bon gré ou de mauvais gré, et ne rencontre plus rien qui puisse l'empêcher d'accéder à cette intimité. Il repousse une opinion de Awzā'ī selon laquelle les Compagnons appréciaient *(yastaḥsinūn)* de subordonner l'intimité à la présentation de quelque

(1) *Op. cit.*, t. IX, pp. 484-6.
(2) *Op. cit.*, t. X, p. 58.

chose, en guise de don *(ḥattā yuqaddima lahā šay'an)*, et trouve, sans fondement, les concessions que Mālik et Abū Ḥanīfa font à cette thèse en en discutant les modalités d'application. Il refuse un *ḥadīṯ* selon lequel Muḥammad aurait interdit à ʿAlī, son gendre, de consommer le mariage, avant d'offrir quelque chose à son épouse Fāṭima (1).

A une objection d'un « certain distrait » qui n'autorise, en fait de dot en nature, que ce qui est licitement vendable, Ibn Ḥazm affirme qu'il y a là une mauvaise opinion qui ne repose sur aucune preuve et que tout ce qu'on possède, acquis par don ou par héritage, peut servir de matière à une dot, peu importe qu'il soit vendable ou non. C'est notamment le cas de l'eau, du chien, du fruit non encore comestible et de l'épi avant maturité. « Je voudrais bien savoir, s'interroge-t-il, indigné, au sujet du mari, qu'a-t-il vendu ou acheté ? Est-ce sa personne ? Il n'est point permis de vendre une personne libre ! Est-ce son sexe ? C'est illicite, d'une manière encore plus manifeste ! C'est qu'il s'était rendu licite par la parole de Dieu son sexe qui lui était interdit avant le mariage. De la même manière et par la même parole, elle s'était rendu licite son sexe qui lui était interdit avant le mariage. Donc, un sexe contre un sexe et un corps contre un corps ». Dieu a fait seulement obligation au mari de fournir une dot à sa femme, parallèlement à la permission qu'Il lui a accordée de disposer de son sexe. « Or, ajoute-t-il, la vente n'est rien de tout cela ; c'est un corps qu'on échange contre un corps, dont l'un est un prix et l'autre un objet vendu et estimé à un prix, sans que l'un dépasse l'autre ». Et de préciser encore que « la vente sans indication de prix n'est pas licite, alors que le mariage sans indication de dot est licite et valable » (2).

On est tenté d'arrêter ici notre démonstration, tellement elle nous semble pertinente cette conception du mariage que l'auteur tient à distinguer, de la manière la plus nette, d'une simple opération de vente. Mais, notre but est de présenter une étude aussi exhaustive que possible, bien que le développement qui suit, sur les différents cas de légitimation de la répudiation ou

(1) *Op. cit.*, t. IX, pp. 486-90.
(2) *Op. cit.*, t. IX, p. 494. Cf. rapport saoudien, *supra*.

de l'annulation du mariage, ne fasse que confirmer le caractère humain et noble de la conception féminine chez Ibn Ḥazm, sans parler de certains chevauchements avec ce qui précède, comme l'intervention envisagée du juge pour prononcer la séparation des époux.

C'est que ces cas, généralement envisagés par les juristes dans un esprit très extensif, sont réduits au minimum dans le système ḥazmien, à huit plus précisément (1). Donc, pour notre auteur, le cadi n'a aucune autorité pour prononcer le divorce, ni pour cause d'infirmité quelconque constatée chez la femme, ni pour les préjudices ou dommages *(taḍarrur)* qu'elle peut subir, ni enfin pour une absence prolongée du mari. Mais ce qui doit le choquer par dessus tout, c'est l'éventuelle prise en considération de l'impuissance par le cadi, quelles qu'en soient la forme ou la durée ou l'intensité, et ce dans le but de prononcer le divorce, soit dans l'immédiat, soit après un certain délai de mise à l'épreuve de la personne défaillante. Certes, la répudiation dont le mari détient le droit reste une solution de recours ; mais en dehors d'elle, affirme Ibn Ḥazm en mettant en œuvre le principe de l'*istiṣḥāb*, rien, en l'absence d'un *dalīl* tiré d'un Texte, Coran ou Tradition, ne pourrait annuler un mariage validé par la parole de Dieu, ni maladie contagieuse et chronique survenue après le mariage, ni folie, ni infirmité constatée, que ce soit chez la femme ou chez l'homme, telle que l'impuissance de l'époux (*ʿināna)*, ou la maladie des organes génitaux de la femme, ni encore le manquement au devoir d'entretien de l'épouse (nourriture et habillement), ni, enfin, le non-paiement de la dot (2).

Un seul motif d'annulation immédiate concédé par Ibn Ḥazm, c'est le non-respect d'une condition, préalable au mariage, formulée dans le but d'exiger l'exemption du partenaire de tout vice ou infirmité. Ici, considère-t-il, il y a erreur sur la personne et le contrat s'annule de lui-même, *ipso facto*, sans l'intervention de la volonté de l'un ou de l'autre des époux. Aucune conséquence ne peut en découler, ni pour le paiement de la dot, ni pour la vocation successorale des ayants droit, ni

(1) *Op. cit.*, t. X, pp. 142-3.
(2) *Op. cit.*, t. X, p. 109.

pour l'ouverture d'un droit à une pension alimentaire, peu importe que le mariage ait été consommé ou non (1).

Le juriste égyptien contemporain, Abū Zahra, considère qu'Ibn Ḥazm, contrairement à ses principes zahirites, ne se fonde que sur son opinion personnelle *(ra'y)*, à l'exclusion de tout Texte ou Consensus des Compagnons. Il trouve étrange cette substitution *(ġayriyya)*, car, dit-il, si la future épouse a été identifiée, en personne *(bi-l-šaḫṣ)*, par un geste la désignant, ou par la mention de son propre nom, comment l'erreur peut-elle être possible ? (2). Quant à nous, il nous semble qu'au-delà de ces critiques d'ordre méthodologique que le juriste zahirite aurait pu réfuter facilement, tant il est vrai que le *fiqh*, et depuis sa création, porte la marque indélébile de la divergence et de la polémique, nous devons retenir cette conception noble selon laquelle une femme est, aux yeux d'Ibn Ḥazm, plus qu'un simple nom ou un corps qu'on désigne de la main avant de s'en emparer (3).

Donc, nous sommes dans un domaine très controversé, comme le rappellent Ibn Ḥazm et, plus près de nous, Abū Zahra, lequel semble donner sa caution aux solutions préconisées par les autres juristes, malgré une sympathie constante manifestée, tout au long de son ouvrage, au penseur zahirite. C'est que les adversaires d'Ibn Ḥazm admettent fort bien, et à des degrés divers il est vrai, l'intervention du cadi pour prononcer le divorce, aussi bien pour cette raison d'infirmités et de vices que pour les autres que nous verrons, un peu plus loin. Si à l'exemple d'Ibn Ḥazm, les hanafites repoussent l'infirmité de la femme, comme motif valable, et pensent que la répudiation maritale suffit, comme solution à ces cas douloureux, par contre, ils retiennent, comme motif d'intervention du cadi pour séparer les deux époux,

(1) *Op. cit.*, t. X, p. 115.

(2) *Op. cit.*, p. 459.

(3) Abū Zahra concède à Ibn Ḥazm que le consentement n'était pas assis sur une base saine et ajoute que le juriste zahirite aurait pu retenir, non la substitution de l'objet de l'acte, mais le non-respect d'une condition utile. Mais, s'empresse-t-il de remarquer, le zahirisme tient toute condition *(šarṭ)* pour nulle, sauf celle dont une preuve *(dalīl)* tirée d'un Texte impose le respect ou la réalisation nécessaire, *op. cit.*, p. 459.

l'infirmité du mari, ainsi que son impuissance, sous quelque forme que ce soit, et son atteinte de maladies contagieuses et chroniques.

Les šafi'ites admettent cette séparation pour l'impuissance, quelle soit le fait de l'homme ou celui de la femme, ainsi que pour la démence, l'éléphantiasis et la lèpre dont peuvent être atteints l'un ou l'autre des époux. Les hanbalites parlent des préjudices *(ḍarar)*, d'une façon générale, et les retiennent. Les malikites précisent que toute infirmité *('ayb)* permanente du mari est motif de séparation, à condition que l'épouse l'ignore, au moment de la conclusion de l'acte matrimonial, ou qu'elle refuse la cohabitation au moment d'en prendre connaissance ou au moment de sa manifestation si celle-ci a lieu pendant le mariage (1).

Par contre, le même son de cloche se fait entendre pour le motif de l'absence prolongée du mari. Ibn Ḥazm affirme que si on perd la trace de quelqu'un, peu importe que l'on sache, ou non, par la suite, où il réside, que ce soit en période de guerre ou de paix, son mariage ne sera jamais annulé et sa femme sera toujours sa femme jusqu'à ce que la mort de l'un d'eux vienne rompre les liens matrimoniaux. Si les hanafites et les šafi'ites semblent procéder de cette conception en conseillant à l'épouse de se résigner, les hanbalites et les malikites se séparent de notre zahirite, rien qu'en invoquant le préjudice, subi par l'épouse, qui permet sa libération au bout d'une année d'attente (2).

Si nous considérons le cas où le mari manque au devoir d'entretien de son conjoint, nous rencontrons toujours le même refus, de la part d'Ibn Ḥazm, de permettre au cadi de prononcer le divorce pour ce motif considéré, peu importe que le mari en ait les moyens ou non, qu'il soit riche ou pauvre. Pour le riche, il admet qu'on vende, de ses biens, juste ce qui permet de subvenir aux besoins de l'épouse, quand même il s'y refuse ou qu'il se trouve absent. Quant au pauvre, point d'obligation, puisque Dieu a décidé qu'Il n'impose à personne rien qui soit

(1) *Muḥallā*, t. X, pp. 109-15, 92 et 142-3. Voir aussi Abū Zahra, *op. cit.*, pp. 452-9.

(2) *Muḥallā*, t. X, pp. 133-4.

au-dessus de ses limites (1), surtout s'il s'agit d'une pauvreté survenue pendant le mariage. Si la femme est elle-même pauvre au point de devoir mendier et qu'en plus elle ne reçoit rien de ses proches, elle perçoit, alors, sa part du Fonds Public. Si elle est riche, elle subvient à ses propres besoins. Ibn Ḥazm va jusqu'à lui imposer de subvenir à ceux de son mari, sans pour autant exiger du mari de lui restituer quoi que ce soit, s'il venait à connaître l'aisance. A moins d'être esclave, auquel cas il appartient non à sa femme de le nourrir, mais à son maître (2).

Les hanafites sont proches de cette prise de position, en ce qui concerne la non-séparation des conjoints et l'obligation faite au mari de subvenir aux besoins de sa femme, s'il en a les moyens. Les šafi'ites admettent cette obligation, mais acceptent, aussi, la séparation, si la non-subvention est due à la pauvreté du mari, considérée comme un vice, au même titre que l'impuissance (2).

Ibn Ḥazm s'en prend à Mālik qui soutient la thèse de la séparation de l'époux pauvre de sa femme et il s'étonne fort de le voir affirmer que, d'un côté, les Compagnons vivaient dans le besoin et la gêne et, de l'autre, les gens de son époque vivaient différemment, au point que la femme prenait mari dans l'espoir *(raǧā'an)* d'améliorer sa situation. Ibn Ḥazm lui reproche, donc, de soutenir ce constat de différence de vie et d'appréciation des choses entre sa propre époque et celle des Compagnons, comme il lui reproche le caractère dogmatique de cette assertion. Pour lui, cette différence n'existe pas et, de tout temps, la femme épouse l'homme pour avoir avec lui des rapports sexuels et bénéficier de son entretien (3).

Il reste un dernier point avant de clore cette partie juridique. La grand-mère, soutient Ibn Ḥazm, hérite du 1/3 de la succession, si le défunt n'a pas de mère, c'est-à-dire là où celle-ci aurait hérité du 1/3. Elle hérite du 1/6, si la mère du défunt est prédécédée et là où cette dernière aurait hérité du 1/6. Elle hérite toujours, que son fils soit vivant ou non, mais elle cesse d'hériter si sa fille, la mère du défunt, survit encore, ou si une autre

(1) *Coran*, II, 286.
(2) *Muḥallā*, t. X, pp. 92-7.
(3) *Op. cit.*, t. X, p. 96.

grand-mère est plus proche qu'elle du défunt. Donc, elle est entièrement assimilée à la mère si cette dernière est prédécédée, et ce contrairement au principe admis par les autres juristes qui ne lui accordent pas plus que le 1/6 et qui lui refusent toute quote-part si son fils survit encore. Ibn Ḥazm, qui prend soin de relever les avis opposés pour les réfuter, fonde le sien propre sur le verset coranique IV, 11 relatif au droit de la mère du défunt au 1/3 de la succession et sur un autre selon lequel Dieu traite Adam et Ève de « vos père et mère » *(abawaykum)*, lorsqu'Il annonce leur expulsion du Paradis (1).

Abū Zahra, qui souligne l'originalité de la position d'Ibn Ḥazm, note qu'elle peut conduire à accorder à la femme le double de la quote-part de l'homme, alors qu'en principe la femme ne peut même pas espérer un traitement égalitaire avec l'homme. A titre d'illustration, il donne l'exemple du défunt qui laisse un père, une grand-mère et une épouse. Selon Ibn Ḥazm, la 1/2 de la succession va à l'épouse, alors que la grand-mère recueille le 1/3 de l'ensemble et qu'il ne reste plus pour le père que le 1/6. Ce problème, qui semble surprendre Abū Zahra par sa solution ḥazmienne, n'inquiète plus personne par sa solution classique qui, elle, exclut en effet la grand-mère par son fils survivant (2).

Cet avantage accordé à la femme ne choque nullement Ibn Ḥazm qui tente de le justifier, à propos de l'exemple de la mère qui, dans son système, arrive à hériter du double de la quote-part du père. Si donc, propose-t-il, un défunt laisse une épouse, un père et une mère, ou qu'une défunte laisse un époux, un père et une mère, l'époux recueille la 1/2 de la succession, l'épouse le 1/4, la mère le 1/3 de la totalité et le père le 1/3 de la succession de sa fille, et le 1/3, en plus du 1/4 du 1/3 de celle de son fils (3). Les autres juristes considèrent le problème autrement et, comme le rappelle Abū Zahra, les quatre chefs d'école sont d'accord pour attribuer au conjoint survivant sa quote-part, mais ils ne concèdent à la mère du défunt que le 1/3 du restant,

(1) *Coran*, VII, 27 et *Muḥallā*, t. IX, p. 272.
(2) *Abū* Zahra, *op. cit.*, pp. 497-8.
(3) *Muḥallā*, t. IX, p. 260.

après prélèvement de la quote-part du conjoint survivant, pour accorder au père le restant de la succession (1).

Certes, il est utile de s'arrêter aux arguments scripturaires, présentés aussi bien par Ibn Ḥazm que par les autres juristes et ils sont nombreux et variables, allant du verset coranique jusqu'au *fatwā* des Compagnons. Mais, le plus important, nous semble-t-il, c'est cette conclusion claire et nette qui permet à Ibn Ḥazm d'assurer qu'il ne faut point désavouer *(la-nukrata)* cet avantage que la mère peut avoir sur le père (2). Et de citer une Tradition dans laquelle Muḥammad affirmait, par trois fois, à un homme qui l'interrogeait sur l'être le plus digne de son bon compagnonnage *(ḥusn ṣuḥbatī)*, que c'était sa mère et, à la quatrième fois, que c'était son père. Enfin, avance-t-il, selon un consensus des juristes, Dieu a accordé au père et à la mère survivants une vocation héréditaire égale, en ce sens que si leur fils défunt laisse un enfant *(walad)*, ils prendront, chacun, le 1/6 de la succession.

* * *

Tels sont les problèmes soulevés par Ibn Ḥazm et dont les solutions qu'il préconise nous paraissent originales, bien hardies pour leur époque, voire pour la nôtre, du moins dans certains pays musulmans. On peut raisonnablement et utilement, nous semble-t-il, en chercher une explication, ou une justification si l'on veut, dans le zahirisme d'Ibn Ḥazm, mais surtout dans sa propre conception « courtoise » de l'amour à travers son *Ṭawq al-ḥamāma* et, enfin, dans son appartenance à cette société andalouse du Ve/XIe siècle.

Notre zahirite, foncièrement respectueux des Textes et du Consensus que les Compagnons ont réalisé sur certains d'entre eux, a dû puiser, dans le Coran et la Tradition et, à travers leurs préoccupations morales évidentes et leur souci manifeste d'améliorer la condition de la femme, des idées de justice, de charité et de bienveillance que tout musulman doit, d'ailleurs, pratiquer

(1) *Op. cit.*, pp. 495-6.
(2) *Muḥallā*, t. IX, pp. 260-1.
(3) *Op. cit.*, t. IX, p. 261.

dans son comportement vis-à-vis d'une épouse et surtout d'une mère. Là, les exemples n'ont pas manqué, tout au long de cet exposé, dans ses deux parties théologique et juridique.

De la même façon, ils n'ont pas manqué pour illustrer ce principe fondamental chez les šafi'ites, mais aussi chez les zahirites (1), celui de la présomption de continuité *(istiṣḥāb)*. Ainsi, soutient Ibn Ḥazm, du moment que les Textes ont établi comme principe général et original ce traitement égalitaire, voire privilégié de la femme, nous sommes tenus de le respecter fidèlement, à moins de cas précis et nets où la femme est placée dans une situation différente de l'homme et apparemment inférieure, pour une raison ou une autre, parfois sans raison manifeste, du moins pour notre entendement et discernement humains.

Ibn Ḥazm, en tant que littéraliste convaincu de la valeur de toutes ces préoccupations scripturaires et constamment retranché derrière le principe de l'*istiṣḥāb*, réussit très souvent à s'en tenir au sens strict, parfois restrictif, d'un terme, à se lancer dans un travail d'explication et de recoupement en puisant dans les Textes, à faire jouer très habilement ses propres théories de l'exception,du particulier et du général, de la formulation de l'ordre et, enfin, de l'abrogation, à recourir à ses propres règles de critique interne et externe de la Tradition, à faire prévaloir sa conception du consensus et à imposer à ses adversaires son refus systématique du raisonnement par analogie *(qiyās)*.

Du reste, ces préoccupations morales ne semblent pas étrangères au zahirisme, d'une façon générale, et il n'est qu'à considérer le fils du fondateur de l'école, Ibn Dāwūd (294/907), et la tradition éthique à laquelle il se rattache. J.-C. Vadet nous rappelle, dans une étude récente (2), que des savants tels que Massignon, Nykl et Ritter, le considèrent, avec son *k. al-Zahra*, comme « un des initiateurs de la ' courtoisie ', tant occidentale qu'orientale », le premier à l'avoir codifiée. Il note que « sa plus grande originalité est d'avoir cherché à dégager à tout prix une

(1) H. Laoust (*apud.* A. M. Turki, *Polémiques.*, p. 74 et note 198) les considère comme des super-šafi'ites.

(2) *E.I.* (2), art. *Ibn Dāwūd.*

morale courtoise, indépendante de la religion, comme de la mystique ». Mais, ajoute-t-il, cette morale semble fondée sur la Tradition : « Celui qui aime, reste chaste, sait taire son amour et meurt (ou en meurt), celui-là meurt en martyr. » (1).

Ibn Ḥazm n'a, certes, pas cherché à fonder une morale « courtoise » indépendante de la religion, et on peut assurément soutenir que la Tradition citée par Ibn Dāwūd a dû lui servir de base, ou du moins, d'élément d'inspiration, ainsi qu'il apparaît dans son œuvre théorique, mais aussi autobiographique, le *Ṭawq al-ḥamāma.* On sait qu'il l'a composée à Jativa, aux environs de 417/1026, c'est-à-dire à l'âge de 34 ans. On peut penser qu'à l'époque il ne faisait pas montre d'animosité particulière à l'égard du malikisme, l'école qu'il devait suivre à l'origine et vers 407-8/1016-7) (2). Pour s'en convaincre, il n'est qu'à considérer la sympathie avec laquelle il cite ses maîtres malikites et évoque l'autorité de Mālik dont le nom est suivi de la formule : « Que Dieu lui accorde sa Miséricorde » *(raḥimahu Allah)*, formule qu'Ibn Ḥazm réserve généralement aux Califes umayyades et aux savants qu'il estime (3). Pour mesurer l'importance du fait, il n'est qu'à remarquer l'ironie et l'animosité avec lesquelles il cite Mālik et les malikites dans ses œuvres plus tardives de l'époque de l'épanouissement de son zahirisme, telles que l'*Iḥkām* écrit vers 430/1038, les *Fiṣal* composés avant 430 et après 439/1047, l'*I'rāb* et le *Muḥallā* (4).

Il n'en reste pas moins que le *Ṭawq* est une œuvre de zahirite (5) qui rappelle celle d'Ibn Dāwūd qu'il cite, une seule fois il est

(1) *Ibid.*

(2) Abū Zahra, se référant à Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, et précisément, à une notice consacrée à un contemporain d'Ibn Ḥazm, qui le rencontrait à Valence, signale que notre juriste ignorait, alors, tout du *fiqh* de Mālik, mais que, quelques mois plus tard, il en savait beaucoup, et ce avant de passer au šāfi'isme et, enfin, au zahirisme, *op. cit.*, pp. 35-6.

(3) Ibn al-Ḥaḍḍā', on l'a vu, est qualifié de rapporteur digne de confiance (*Ṭawq.*, p. 56). Ibn Ḥazm rapporte des Traditions sous l'autorité de Mālik (*op. cit.*, pp. 142, 276, 318, 380), et se réfère à ses opinions en faisant suivre son nom d'une mention de vénération *(raḍiya Allah 'anh, raḥimahu Allah)*, *op. cit.*, pp. 360, 362, 364, 366. Il lui arrive de se reporter à l'interprétation d'un certain malikite, *op. cit.*, p. 366.

(4) Voir A. M. Turki, *op. cit.*, pp. 20-1.

(5) Voir Ṭ. al-Ḥāǧirī, *Ibn Ḥazm, Ṣūra andalusiyya*, p. 119 et note 1, Caire s.d.

vrai et pour contester sa comparaison des âmes aux sphères segmentées (1), et qui mentionne Dāwūd et ses compagnons, avec respect, comme appartenant aux gens de science *(min ahl al-ʿilm)* (2). On en a la preuve supplémentaire dans quelques allusions à son école, chaque fois qu'il parle de la raison, livrée à elle-même, et de son rôle très limité dans le discernement du vrai du faux. On en a aussi dans sa recherche acharnée de la réalité objective à l'aide d'exemples voulus vrais ou vécus, examinés et jugés à travers son optique de littéraliste attaché au respect formel des Textes et à la quête du *dalīl*. Enfin, il faut retenir cette thèse infuse dans tout le livre, celle de la raison incapable d'atteindre la réalité des choses et des êtres, exposée qu'elle est à la violence des passions et celle de l'amour profane en particulier.

Cet amour « courtois » qui idéalise la femme apparaît tout d'abord dans la conception même qu'en a Ibn Ḥazm. Certes, le meilleur est celui qui unit deux êtres dans l'amour de Dieu, c'est-à-dire, précise-t-il, qu'ils accomplissent en commun et avec ferveur les œuvres pieuses, partagent les mêmes idées religieuses de secte ou d'école, ou recherchent, enfin, les mérites particuliers d'une science. C'est celui qui dure et qui résiste à l'érosion de l'oubli et à l'usure du temps (3).

Mais les autres espèces d'amour ne sont pas, pour autant, condamnés, ni celui qui naît d'une parenté ou de la familiarité ou de la poursuite d'un même dessein, ou de la connivence entre deux êtres pour garder le même secret, ou enfin de la recherche de l'intérêt que présente une personne aimée et puissante, bref tout amour intéressé. Mais tous ne durent que ce que durent ces motivations dont ils doivent subir les variations. Par contre, il y en a que seule la mort peut interrompre, c'est le *ʿišq*, cet amour véritable, qui n'a d'autre cause essentielle que lui-même ; c'est-à-dire qu'il n'est rien que cette affinité naturelle que Dieu a créée entre deux âmes dont Il n'a fait qu'une partie unique dans le monde céleste, avant de les habiller de deux corps différents faits de matière terrestre (4).

(1) *Ṭawq.*, p. 14.
(2) *Ṭawq.*, p. 356.
(3) *Op. cit.*, p. 18.
(4) *Op. cit.*, pp. 14-20.

Ce *ʿišq*, partagé par deux êtres, passion profane peut-on dire dans notre terminologie moderne, n'est pas sacrilège, ni au regard du dogme, ni de la Loi. Tout d'abord, c'est Dieu qui l'a voulu tel quel en créant cette affinité naturelle ; d'autre part, beaucoup de califes bien guidés par Dieu et d'imams, guides des hommes, n'ont pas échappé à son emprise ; enfin, Ibn ʿAbbās, dans un *fatwā* émis à propos d'une personne morte d'amour, jugeait que c'était un martyr et qu'il n'y avait pas lieu à compensation *(ʿaql)*, ni au talion *(qawad)* (1).

Le comportement des amoureux est caractérisé par des « normes » qui font de la femme l'égale de l'homme, voire un être qui lui est supérieur et qu'il approche, donc, avec respect et délicatesse. Tel amant qui, au bout de longues souffrances, arrive à son but et voit tomber les barrières, l'une après l'autre, mais refuse la consommation de cet amour, non par chasteté, encore qu'elle soit louée (2), mais simplement parce qu'il a remarqué chez la femme désirée une certaine répugnance pour ses aspirations et, qu'en somme, il s'abstient uniquement pour lui être agréable (3). Ibn Ḥazm ne veut pas considérer cette réaction du partenaire, surtout si c'est une esclave, comme une véritable humiliation, ni comme une marque de bassesse d'âme, d'autant plus si elle est supportée par son propre maître ou par toute autre personne de quelque importance dans la société (4). L'acte sexuel, affirme-t-il, s'il est accompli selon la volonté commune et, également, conçue par les deux partenaires, non seulement il renforce l'amour, mais peut même lui donner naissance (5).

Ibn Ḥazm affirme que, des moments d'intense émotion qu'il lui est arrivé de vivre, soit en présence des califes, soit des rois, aucun ne peut égaler celui de la vénération qu'un amant mani-

(1) *Op. cit.*, pp. 12, 14.
(2) *Op. cit.*, p. 370.
(3) *Op. cit.*, p. 114. Voir aussi le cas de Saʿīd b. Munḏir al-Ballūṭī lequel, malgré de pénibles sacrifices pour sa dignité d'homme de science et d'homme tout court, admet le refus de son esclave, une fois affranchie, de l'épouser et son consentement à contracter mariage avec son propre frère, *op. cit.*, p. 112.
(4) *Op. cit.*, pp. 108-10.
(5) *Op cit.*, p. 68.

feste pour sa bien-aimée, ou de la joie qu'il ressent à la certitude qu'il acquiert de la solidité de son affection à son égard, ou enfin de l'humilité qu'il conçoit devant son courroux et sa dureté (1). Quel bonheur suprême, s'écrie-t-il, que celui de l'union *(waṣl)* de deux êtres qui s'aiment également (2). Non ! Il ne s'agit nullement de cet amour, coup de foudre, qui n'est que l'empressement à satisfaire un désir passager. L'amour ne peut être réellement partagé qu'après une longue fréquentation. C'est, du moins, son cas, affirme-t-il. Puisque Dieu a créé, sur terre, des empêchements qui sont autant de distractions pour les deux âmes, par ailleurs issues de la partie unique créée par Dieu dans le monde céleste, il faut leur laisser le temps, à elles deux, et parfois à l'une d'elles seulement, de se préparer à déchirer les voiles et à accueillir le grand amour (3).

Qu'on ne parle pas à notre auteur des défauts et vices, inhérents à tout amour chez la femme cherchant à réaliser son bonheur et à le défendre. Tout d'abord, l'homme et la femme sont égaux pour ce qui est de réprimer un grand désir sexuel (4), ou de recourir à des ruses et des subterfuges pour le satisfaire (5). Le péché est, certes, laid, mais aucun n'a l'avantage sur l'autre pour ce qui est de pouvoir s'en abstenir (6). Nul, quel qu'il soit, ne peut résister longtemps et en dehors des obstacles, aux avances empressées d'une jolie personne (7). S'il se trouve que la femme soit plus obsédée que l'homme par le désir sexuel, c'est parce qu'elle mène une vie sociale, économique et politique moins absorbante, sinon tous les deux sont pareillement exposés aux tentations de la chair (8). Bien sûr que le comportement idéal *(ṣalāḥ)* chez l'être humain n'est pas inconcevable, mais pour les deux sexes et au même degré (9). Il n'y a qu'à observer l'attitude d'une personne, remarque-t-il finement, chaque fois

(1) *Op cit.*, p. 182.
(2) *Op. cit.*, pp. 152, 158.
(3) *Op cit.*, pp. 62, 66.
(4) *Op. cit.*, p. 318.
(5) *Op cit.*, p. 60.
(6) *Op cit.*, p. 316.
(7) *Op cit.*, p. 318.
(8) *Op cit.*, p. 126.
(9) *Op cit.*, p. 320.

qu'elle sent une présence, à peine perceptible, d'un être du sexe différent, voilà qu'elle passe par tous les états de l'excitation, manifestant des mouvements superflus et proférant des propos inutiles (1), sans doute pour attirer son attention.

En fait de certaines qualités, la femme est mieux pourvue. Pour ce qui est de la discrétion en amour, la femme garde mieux le secret que l'homme. On dirait que, selon un code féminin, celle qui divulgue le secret de deux amoureux, devient détestée, méprisée, odieuse et se trouve unanimement condamnée. Ibn Ḥazm cite le cas de cette esclave qui supportait les pires châtiments pour ne pas faillir à ce code (2), de cette autre, cloîtrée par ses maîtres et qui, aimée d'un jeune homme de très bonne famille, lui reprochait son indiscrétion, à vrai dire involontaire, mais capable de la mener à sa perte (3). Et Ibn Ḥazm de s'étonner que la femme bédouine ne croit à la sincérité de l'amour de son soupirant qu'une fois qu'il le divulgue, alors qu'elle est réputée pour sa chasteté ? Peut-on vraiment parler de chasteté, se demande-t-il ? (4).

La femme est fidèle en amour. Telle esclave est inconsolable au point d'en mourir, parce que le maître qu'elle a aimé l'a vendue (5). La femme du propre frère d'Ibn Ḥazm, inconsolable après la mort de son époux, le rejoignit un an après, durant lequel elle ne put tenir à la vie que grâce à la pensée que son mari ne pouvait pas lui faire d'infidélité (6). Tout en blâmant l'infidélité et l'inconstance chez l'homme, essentiellement (7), il pare la fidélité de la plus belle des qualités et du plus authentique titre de noblesse (8) ; il cite son propre cas avec Nu'm, la jeune et très jolie esclave qui lui appartenait, personnellement, et avec laquelle il avait partagé un si bel amour d'adolescent de vingt ans, alors qu'elle devait en avoir un peu moins ; lorsque la mort les sépara, il ne s'en consola jamais (9).

(1) *Op cit.*, pp. 322-4.
(2) *Op cit.*, p. 124.
(3) *Op cit.*, p. 100.
(4) *Op cit.*, p. 106.
(5) *Op cit.*, p. 298.
(6) *Op cit.*, p. 302.
(7) *Op cit.*, p. 184.
(8) *Op cit.*, pp. 198-212.
(9) *Op cit.*, pp. 234 et 253.

Par l'amour qu'elle inspire à l'homme, la femme joue un rôle considérable dans sa vie. La passion peut, ainsi, influencer son jugement, comme ce fut le cas de ces Califes umayyades qui, ayant aimé des femmes blondes, avaient gardé, fidèlement et régulièrement, cette prédilection naturelle pour ce genre de beauté (1). Ce fut également son propre cas (2). Pire encore, on peut jouir d'un jugement sain, puis le perdre complètement à la suite d'une grande passion (3). Cela est susceptible d'arriver à un homme de science, de piété et de grande vertu, unanimement respecté, et qui perdrait, aux yeux des gens, toute estime et considération, à cause d'une passion coupable (4). Ibn Ḥazm, lui-même, a dû fuir la maison d'une femme de ses connaissances de peur de voir son cœur succomber à la tentation de pécher avec une jeune fille, trop belle, avec laquelle il avait passé les années de son enfance et qu'il revit fortuitement, longtemps après (5). N'est-ce pas, rappelle-t-il encore, que le premier sang versé sur cette terre, le fut à cause d'une femme ? (6).

Ibn Ḥazm reconnaît avoir été modelé, pour ainsi dire, par les femmes. Il leur doit son éducation et son instruction. C'est d'elles, d'ailleurs, qu'il avait tout appris, jusqu'à l'âge de la puberté. Les connaissant mieux que quiconque et ayant réussi à percer le secret inhérent à leur féminité, selon ses propres expressions, il reconnaît en avoir conçu une jalousie naturelle et une suspicion congénitale à leur égard (7) ; mais, il n'est que plus conscient de leur importance dans la réalisation de l'objectif suprême dans la vie d'ici-bas, c'est-à-dire un bonheur simple, pur et chaste. On rapporte, dit-il, que Ziyād b. Abī Sufyān, le gouverneur de Baṣra sous Mu'āwiya, dit un jour à son entourage : « Quel est l'homme qui a la plus grande part de félicité ? » Et à tous les présents, autour de lui, qui tenaient à reconnaître ce bienheureux dans le Calife ou, à défaut, en lui-même, il déclarait péremptoirement : « C'est un musulman qui a une épouse musulmane et qui possède, avec elle, de quoi vivre et qui

(1) *Op cit.*, p. 72.
(2) *Op cit.*, p. 72.
(3) *Op cit.*, p. 74.
(4) *Op cit.*, pp. 334-6.
(5) *Op cit.*, p. 328.
(6) *Op cit.*, p. 330.
(7) *Op cit.*, pp. 126-8.

sont satisfaits, l'un de l'autre ». Et d'ajouter : « Cet homme ne nous connaît pas, pas plus que nous ne le connaissons. » (1).

Du reste et comme l'affirme H. Pérès, nous sommes dans une société andalouse du Ve/XIe siècle, certes influencée par l'Islam, mais pas au point de la modeler profondément. C'est ainsi, remarque-t-il, que « la femme, en dépit de toutes les contraintes religieuses, joue un rôle de premier plan dont la manifestation la plus évidente est cette obsession qu'elle impose à l'esprit de l'homme » (2). Et l'auteur d'expliquer « cette conception plus libérale de la condition de la femme » par la référence à « l'ambiance des coutumes chrétiennes » (3).

H. Pérès, en se reportant à cette poésie classique de ce siècle, dégage les thèmes que nous avons déjà rencontrés dans le *Ṭawq al-ḥamāma*. Ainsi, il relève ce « véritable culte pour la femme » et ces « élans mystiques où la passion physique se manifeste à peine » (4). Il note cette soumission du poète à sa bien-aimée et qui pousse sa vassalité jusqu'à l'appeler : « Mon Seigneur ! » (5), pareillement au poète Ramādī (393/1002) lorsqu'il s'adresse à Ḫalwa, dans le *Ṭawq* (6). Il remarque, enfin, que ce respect de l'homme pour la dame de ses pensées se manifeste par la chasteté (7). Observons, rapidement, que H. Pérès ne nie nullement les influences de l'amour « courtois » oriental, mais il tient, aussi, à affirmer le caractère original de cette société.

* * *

En conclusion, on peut noter sommairement que, tout en retenant ce substrat très important de la culture orientale dans le domaine théologico-juridique et littéraire, à la fois, nous sommes bien obligés de saluer l'originalité de cette conception féministe égalitaire dans le système ḥazmien. Nous sommes d'autant plus heureux de le faire que le problème semble d'actualité depuis quelques années et sur un plan presque universel.

Dans les sociétés musulmanes contemporaines, la femme —

(1) *Op cit.*, p. 162.
(2) *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris 1953, p. 397.
(3) *Op cit.*, p. 399.
(4) *Op cit.*, p. 400.
(5) *Op cit.*, p. 416.
(6) *Op cit.*, p. 58.
(7) *Op cit.*, p. 423

est-ce besoin d'insister encore ? — acquiert de plus en plus de droits, mais se trouve chargée de plus en plus de responsabilité dans tous les domaines acquis à son autorité nouvelle. C'est vrai, nous l'avons noté, que cette évolution ne connaît pas partout la même ampleur, ni la même intensité, ni le même rythme, comme c'est également vrai qu'elle dépend, en grande partie, du degré d'influence des idées occidentales sur ces sociétés. Mais, n'est-ce pas heureux de rencontrer, sur ce terrain, un grand précurseur en la personne d'Ibn Ḥazm dont l'influence, il faut l'admettre, a été très limitée de son vivant déjà, jusqu'à sa redécouverte au début de ce siècle, en grande partie grâce à l'orientalisme européen. Ceci, peut-être, explique-t-il cela !

Ibn Ḥazm avait eu, assurément, à insister davantage sur les droits que sur les devoirs de la femme. C'était, certainement, là la marque d'une grande délicatesse d'esprit et de sentiment sur laquelle nous pensons avoir assez insisté dans ce travail. Au-delà d'Ibn Ḥazm cette marque était aussi celle de ce Moyen Age hispano-musulman, mais aussi, pensons-nous, de ce Moyen Age chrétien de cette Europe occidentale, bien que pour une période plus tardive probablement. Ceci nous paraît d'autant plus vrai que la richesse culturelle et la capacité d'invention de cette période de l'histoire sont de plus en plus manifestes, à mesure que se rétrécit la zone d'ombre de notre ignorance (1).

Mais le caractère moderne ou d'actualité d'Ibn Ḥazm ne touche pas seulement ce domaine féministe. Ce penseur « qui reste le plus vivant, le plus vibrant pour le lecteur moderne » (2), peut apporter une contribution importante dans l'effort de réadaptation du patrimoine classique aux exigences de la modernité, que ce soit pour une théologie plus vivante ou une législation plus fonctionnelle. Mais, c'est là, déjà, l'objet d'une étude plus large que nous ferons un jour peut-être.

Abdel Magid Turki.
(Paris)

Article rédigé conformément au programme de recherche de l'U.R.A. n° 22 du C.N.R.S.

(1) Voir R. Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Paris 1977, et notamment le chap. VI : « La Femme sans âme », pp. 86-100.

(2) Voir R. Arnaldez, art. *Ibn Ḥazm*, *E.I.* (2).

DID AL-GHAZÂLÎ DENY CAUSALITY?

TO THE MEMORY OF RICHARD WALZER

The thesis Ghazâlî sets out to refute in his celebrated discussion of causality in the *Tahâfut al-Falâsifa* is not the doctrine that there exists some connection between cause and effect but the specific doctrine of the neo-Platonic Aristotelians whom he calls by the title they had arrogated to themselves, *the* Philosophers.

His words are worth remembering: "The first point of inquiry is their thesis that the connection observed in existence between causes and effects is a connection of necessary entailment and that it is not compassable *(maqdûr)* or possible for a cause to exist without its effect or an effect to exist without its cause." (1)

Several points should be noted here: First, Ghazâlî refers to "the connection observed in existence" between causes and effects. The phrase 'in existence' will seem obscure to those unfamiliar with the usage of the *Kalâm*. There the term existence refers, as Maimonides makes clear, (2) to the created world, that is to the phenomenal or empirical world as distin-

(1) *Tahâfut al-Falâsifa* ed. Bouyges, 2nd ed., Beirut, 1962 (hereafter *TF*; citations from this source will be given by the page followed by the paragraph number). Where this edition differs from Bouyges' as given in his *Tahâfut al-Tahâfut* I have followed the latter. 191.5.

(2) *Dalâlat al-Ḥâ'irîn (Moreh Nevukhim) The Guide to the Perplexed*, Part I ch. 73, premise 1, "the world as a whole, *i.e.* the bodies in it."

guished from the world of the divine which Ghazâlî occasionally refers to by the term *Malakût* or some similar designation. That is why Ghazâlî refers here to *observed* causal relations, despite his general assertion that the causal nexus between two events cannot be detected empirically. (1) His intention here is to exclude from his critical discussion the *unseen* causal relations which theology (considered among the *'ulûm al-dîn*) may establish. Thus Ghazâlî's discussion refers not to the question of whether the notion of causality is applicable in general but specifically to the question as to whether the Philosophers are correct in locating causal necessity within the phenomenal or empirical world.

Secondly the subject area marked out for inquiry is not that of causality altogether but specifically the Philosophers' doctrine or principle of causal necessitation. This thesis *(ḥukm)* is carefully stated for the Philosophers by Ghazâlî in a rather strong form. It is not simply an assertion that causal relations involve necessity in some unspecified sense, but it is the thesis that the relation between the two is one of necessary entailment, *(iqtirân talâzum bi 'l-ḍarûra)*, *i.e.* that it is a logical relation. The Philosophers' claim that cause cannot exist without effect nor effect without cause is thus regarded by Ghazâlî as resting an alleged logical relationship, specifically a relationship of mutual implication, between cause and effect.

By stating the matter in this way Ghazâlî puts a far more difficult burden of proof upon the Philosophers than on himself. For they must show according to the criteria of demonstration Ghazâlî sets up either that it is self-evidently impossible for a cause to occur without its effect and vice versa or that some logically necessary train of reasoning requires this to be so. And, of course, Ghazâlî believes that neither can be done. Ghazâlî, for his part has only to show that the relations between empirical causes and effects are not those of strict logical implication—a far easier task. And the reason it is easier is that Ghazâlî's stance here is far more relaxed than the position the Philosophers are called upon to defend. Yet it should not

(1) *TF* 196.5.

be thought that no one held the position Ghazâlî assigns to the Philosophers, and that he is simply refuting a straw man. On the contrary, the doctrine that causal relations were ultimately logical in the basis of their necessity can be traced back to Aristotle, it is an indelible feature of the system of physics and metaphysics conceived by Ibn Sînâ, and it is an explicit principle of the philosophy of Ibn Rushd. (1)

The argument which Ghazâlî directs against the causal doctrine of the Philosophers is aimed at disproving the necessity of causal relations as claimed by the Philosophers: "The connection between what is customarily believed to be a cause and what is believed to be an effect is not a necessary one in our view." (2) Ghazâlî here concedes that some connection or relation is to be found between cause and effect, for he does not bracket that nexus within the subjectivity of what is customarily believed. The question at issue is not whether there is such a connection but whether or not it is between the presumed members of the familiar cause-effect pairs and whether or not it is a necessary one in the sense that the Philosophers claim. For Ghazâlî concurs with the Philosophers that strictly speaking the term necessity has meaning only in its logical sense. (3) But he denies that causal relations have necessity in that sense: "Rather each of the two [*i.e.* cause and effect] is not the other, the affirmation of neither implies that of the other, nor does the

(1) *Tahâfut al-Tahâfut* ed. Bouyges, Beirut, 1930 (hereafter *TT*; citations by page and line number) 520.9-524.1. The Avicennan scheme of tracing natural effects back to the celestial intellects was based upon Alexander of Aphrodisias' method of using the Aristotelian "intellects" to mediate between the monadic Divine Nous and the particulars of nature. It is essential to the understanding of this scheme to recognize that for Ibn Sînâ as for Aristotle these celestial "principles" were performing the function of translating logical into natural forms. It was for this reason that Plato himself conceived of their operation as in some sense mathematical. Aristotle's belief that the motions of the heavens were necessary, invariant and eternal was based upon his faith that they were the choral dance which visibly expressed the unseen logic and mathematics of the intellects which governed them. For Ibn Rushd in the passage here cited it is quite clear that the intelligibility of nature depends upon the fact that nature's architecture and behavior is the working out of a complex but quite unalterable logical scheme.

(2) *TF* 195.1

(3) *TF* 203.27.

denial of either imply the denial of the other, so the existence of neither is implied by the necessary existence of the other, nor is the non-existence of either by the necessary non-existence of the other." (1)

Ghazâlî's argument here it should be noted is not couched in the language of the *Kalâm*, nor is his reasoning based upon the dialectical schemata of the *Kalâm*. Rather both his reasoning and his style here are strictly Aristotelian. If event E is the logically necessary consequence of event C according to the doctrine of the Philosophers then the proposition that C occurs must logically entail the propostion that E occurs and vice versa. But such implications do not hold. This should be obvious on inspection for p does not imply q. But in case this is not obvious to an objector, Ghazâlî considers the even plainer negative case: If the Philosophers claim that here p does imply q, then it should be impossible *i.e.* self-contradictory to affirm p while denying q. But such is not the case, thus it is impossible to deduce the occurrence of E from the occurrence of C or vice versa. Here Ghazâlî uses no other basis for his argument beyond Aristotle's correspondence theory of truth (in making the transition from events to propositions and back) and the Aristotelian rules of logical conversion in deducing that if two propositions imply one another a contradiction must arise from the affirmation of one and the denial of the other. No reference is made to the atomism of the *Kalâm*, or to the *Kalâm* occasionalism, or to *Kalâm* notion that anything conceivable is possible. Rather the entire argument rests upon Aristotle's conception of identity and difference, for the cause is not the effect but the two are two distinct entities or events *(shay'ayni)*, C and E neither of which is identical with the other. (This must be so if one is to account for or explain the other). But if they are distinct, then the proposition p which affirms the occurrence of C cannot be identical with the proposition q which affirms the occurrence of E, so there need be no contradiction in affirming that p while denying that q, hence no relation of implication between p and q and no "necessary connection" between C and E.

(1) *TF* 195.1.

Ghazâlî's examples, which are offered for the sake of clarification, are not formally part of the argument. They simply illustrate the absence of a logical contradiction in the conjoined affirmation of a nominal cause with its nominal effect. Thus the slaking of thirst does not imply drinking, nor is it implied by drinking, nor is it contradictory to affirm either while denying the other. (If it is, Ghazâlî challenges the Philosophers to explain why the contradiction is not self-evident or to deduce it from self-evident axioms.) It is important that Ghazâlî does not here make it a part of his argument to say that *e.g.* the slaking of thirst is possible without drinking, etc., although he does believe that this is so, for this might lead to the confounding of the conclusion with the ground on which it is to be based. Rather he simply lists the nominal cause-effect pairs he offers as examples of the absence of any relation of implication between their members: "Slaking of thirst and drinking, satiety and eating, burning and contact with flame, light and sunrise, death and decapitation, cure and the taking of medicine..." etc. (1) The argument is entirely formal and strictly philosophical. In no way does Ghazâlî allow his case to rest on theological considerations in the manner he ascribes to the *Kalâm*. (2) The only mention of God in this context is in Ghazâlî's tender of the divine plan as an alternate explanation for the collocation of the empirically familiar causal pairs: "The connection is on account of the prior ordination of God, who creates these things in sequence. It [*i.e.* the connection of cause-effect pairs in the empirical world] is not a result of its own intrinsic necessity." (3) Thus we have a causal nexus in empirically observed relations but not an intrinsically necessary one but rather a connection based on God's ordering of events.

This talk about God creating one event after another in sequence may sound suggestive of the occasionalism of the *Kalâm*, but the notion of a causal nexus within nature is foreign

(1) *TF loc. cit.*

(2) See *Al-Munqidh min al-Ḍalâl* ed. Saliba and Ayyad, Damascus, 1939, pp. 81-82.

(3) *TF* 195.1.

to the occasionalists, and the reference to divine pre-ordination of events is quite different from the *Kalâm* method of dismissing natural causality. For it is quite compatible with Ghazâlî's language here to speak naturalistically (as Maimonides later does) of an eternal divine plan for nature which orders causal as well as temporal sequences. But the question, we shall see, does not remain whether Ghazâlî's discussion is compatible with acceptance of some form of natural causality, but whether it remains compatible with occasionalism.

The scope of Ghazâlî's inquiry includes all causal attributions but he chooses a single paradigmatic illustration with which rival accounts of causal relations must stand or fall: a piece of cotton is put in contact with flame. Ghazâlî maintains the possibility of its not taking fire. He maintains further that the cotton can be reduced to ashes without contact with flame. (1) The Philosophers deny these possibilities. Ghazâlî does not say that these events are probable or that their occurrence is familiar. His assertion must be interpreted in terms of his own definition of possibility and impossibility: only the self-contradictory is impossible; non-self-contradictory events cannot be ruled impossible *a priori*, as had been the intention of the Philosophers. Similarly with necessity: Where there is no logical relation of implication there is no necessity. Empirical events are not bound together by relations of logical correlation, despite the familiar suppositions of the mind, hence their relations are not those of necessity.

Having defined clearly the issue which separates him from the Philosophers as their affirmation and his denial of (logical) necessity in empirical causal relations, Ghazâlî divides his discussion with them into three stages *(maqâmât)* (2) the first

(1) *TF* 195.2.

(2) The term is borrowed from Sufi usage. Van Den Bergh obscures its dialectical connotation by speaking of three "points". In general, while commending the magnitude of Van Den Bergh's undertaking in translating the entire *Tahâfut al-Tahâfut*, I must report that there are numerous glosses and errors in his version. The translations in the present article are my own, and readers who wish to compare the two interpretations with the original will probably find a certain consistency in Van Den Bergh's tendency to give more lucidity to

concerned with the locus of the true causal relation, the second with the necessity or lack of necessity which this involves, and the third with the limits of possibility and impossibility.

I

The Philosophers raise the issue of causal efficacy in an effort to defend their concept of causal necessity. Their argument as stated by Ghazâlî is that "the sole agent *(fâ'il)* in effecting the burning is the flame, which acts by nature not by choice, and so cannot refrain from the action which is its nature once it is in contact with the substrate receptive to it. (1)

We have here, in other words, all four of Aristotle's causal factors, the spark, the fuel, spoken of as a receptive substrate *i.e.* as having the disposition to burn, the formal "nature" or essence of flame, which of course cannot be otherwise so long as things are what they are (the Aristotelian essentialism construed as a principle of logic), and the end or entelechy of flame, which anyone can learn from its effects is to burn. The mode of causation is natural rather than voluntary, so there is no alternative but for nature to take its course and no outcome of the process but for the cotton to burn. But this result follows from the rigid application of Aristotelian assumptions, it does not follow from the concepts of flame and cotton in and of themselves.

Ghazâlî is not so enthralled by the authority of the Aristotelian scheme as to be incapable of criticizing its most fundamental assumptions. This was a line of approach to Aristotelian doctrine which neither Aristotle nor any of his more fastidious followers was capable of understanding. Aristotle could not believe, for example, that Megarian philosophers in good faith

Averroes' arguments than he does to Ghazâlî's. The main reason, I think, is that Ibn Rushd's arguments and terms are much more familiar in the medieval repertoire than are Ghazâlî's, whose argumentation tends to be more imaginative and whose terminology is very fluid. Beyond this there is a certain question of bias, as for example in rendering 'you' as "you theologians."

(1) *TF* 196.3.

might deny the reality of motion. He could only identify such claims with those of the Sophists and regard the arguments by which they were supported as sophistical. Ibn Rushd makes much the same sort of charges of sophistry, bad faith, and deception against Ghazâlî in the present context. (1) Ghazâlî, however, presents no fallacious or sophistical arguments in this discussion. He merely points out the alternative doctrine which he holds, which is that the agent which effects the cindering and dissolution of the cotton is God, "either through the mediation of angels or without mediation, for the fire is inanimate and has no action." (2)

Once again the manner of presentation here may be somewhat misleading, especially the talk about angels. The argument, however, is based upon strictly Aristotelian axioms, for it was Aristotle who had argued that all matter, by its intrinsic nature is inanimate and therefore incapable of initiating any process. (3) The outcome of that argument was the search for a prime mover, which led of course to the world of forms and disembodied celestial intelligences. Ghazâlî was well aware of this fact, and even obliquely refers to the Philosophers' doctrine of the causal coordination of nature by the intelligences, through the forms, but he uses the Islamized terminology which refers to the non-material agents of change as angels rather than intelligences or forms. Still the response he gives is by no means incompatible with causality, since the position might well be that God acts through definite "principles" (angels) in the natural world, as contrasted with the atomistic position of the *Kalâm* which is here represented by the notion that God is the *immediate* author of all effects. Ghazâlî does not here rule out either the causal or the occasionalistic alternative. His point however is that the Philosophers are inconsistent in assigning all causal efficacy to material objects while their cosmology refers all causal action to the non-material sphere.

(1) *TT* 519.12-520.9; *cf.* 30.14-31.8; *cf.* 485.15-486.3, 26, 37, 47, 116-117; *cf.* Aristotle, *Physics* I 3, 186a5, "both of them reason contentiously—I mean both Melissus and Parmenides."

(2) *TF* 196.4.

(3) *Metaphysics* lambda 6, 1071b29; *Physics* VII 1, etc.

The only evidence the Philosopher can offer of the efficacy of his supposed causes in producing their alleged effects is the observation of causal conjunction, the cotton ignites when the flame is placed in contact with it. But this is a case of the fallacy of *post hoc ergo propter hoc*, for what is observed is the simultaneity of the two events, not any actual causal bond between them. "Observation shows that the effect occurs at this time but not on this account or that there is no other cause." (1) Here again Ghazâlî leaves open the possibility that observed causes are actual causes but not necessarily sole and sufficient causes. He does not deny the possibility that the flame contributes to the burning of the cotton but rejects the logic of the supposed inference from effect to cause and the fallacy of presuming that temporal contiguity reveals a causal connection at all, let alone the sole and sufficient cause of an observed effect.

Ghazâlî's argument against the sufficiency of observed causes to produce their effects does not deny but rather exploits the Philosophers' emanative view of nature and assumes the rejection of a reductionistic view which might consistently have regarded material objects as self-sufficient in their causal action. The Islamic philosophers cannot regard "observed" causes as sufficient (*i.e.* capable of acting alone, unaided by non-material, intellectual, spiritual, or formal principles) because to do so would be to reject the very hylomorphism upon which their physics and their rationalistic naturalism rest. Even if matter had some innate or intrinsic properties not ascribed to the formal or intellectual ("angelic") sphere, as say in a neo-Empedoclean system, these elemental properties would not suffice, according to the anti-reductionistic standards of the neo-Platonic Peripatetics, to account for higher order properties such as life, perception, etc. "For there is no disagreement between us as to the fact that the soul and the perceptive faculties in the sperm of animals are not engendered by the natures which are confined to heat, cold, wet and dry, nor as to the fact that it is not the father who makes his son by depositing

(1) *TF* 196.5. The last clause is misconstrued by Van Den Bergh.

sperm in the womb—he does not make his life, his sight, his hearing, nor any of his other faculties." (1) In other words, the four Empedoclean qualities, hot, cold, wet and dry, even if they are regarded somehow as intrinsic properties of matter (which is inconsistent with Aristotelian hylomorphism) are incapable singly or in combination of accounting for the effects which materialism would father on their causal efficacy, for the alleged effects are qualitatively different from their presumed causes. (2) Similarly the simple act of ejaculation which precedes conception, development and parturition (and thus might be taken as their cause) is not their sufficient cause.

It might be supposed that these arguments become ineffective once the actual facts of chemistry and biology become known. Modern physical chemistry need not rely upon a mere four qualities, and modern physiology can trace the development of an embryo for beyond Ghazâlî's deposition of the sperm. To put the matter in this way however is to obscure the central point of Ghazâlî's argument. The ultimate physical properties dealt with in modern chemistry will be simpler not more complex than those of the quasi-Empedoclean system adopted by the Aristotelians. So the problem will remain of deriving higher properties such as life and sensitivity from the alleged elemental properties of the modern system. And even when we do succeed in relating properties such as life and consciousness to their bio-chemical basis, it still remains to ask, as Teilhard does, why nature should proceed in the direction of the more complex, why and how the inanimate can become capable of life and thought. Our contemporaries who are reductionistically inclined may profess to see no difficulty in the derivation of life and consciousness from the properties of matter, but Ghazâlî has the advantage that his Aristotelian opponents made themselves the champions of the anti-reductionistic cause by pointing

(1) *TF* 196.5.

(2) *Cf.* Ghazâlî's spectacular pair of examples in the *Munqidh* : the rationalist's inability to predict *a priori* the effects of fire and the incapability of the neo-Empedoclean physics to account for the physiological effects of opium (*Munqidh* pp. 156-157) illustrate the direction which his empiricism takes, but not the lengths to which it goes.

out precisely the sort of difficulty to which he was referring. It was inconsistent for them to point out the inadequacies of materialistic accounts of nature and then write of causality as though events in the physical world could be accounted for solely in material terms. The genuinely Aristotelian approach to the problem had been resort to the Platonic theory of forms, which treats all physical properties including the elemental ones as adventitious. Higher faculties such as life and perception then need not be reduced to elemental properties but can be treated by Ghazâlî' as adventitious in precisely the manner in which Aristotle had insisted they must be: "It is known that they appear when the sperm is deposited, but we cannot say that they appear on account of it, but rather that their existence is traceable to the First, either immediately or through the mediation of angels charged with responsibility for these temporal matters." Once again Ghazâlî suggests his attachment to the non-Kalâm view of spiritual/intellectual "principles" charged (on a regular basis, thus naturalistically) with the administration of natural/temporal events. This view differs only verbally from that of the Philosophers themselves: "This is what is distinctly affirmed by those philosophers who speak of an Author [*sc.* of the natural world, Ghazâlî uses this term, *Ṣâni'*, specifically to include the eternalist neo-Platonists] and it is with them that we are disputing." (1)

"The most insightful philosophers [*muḥaqqiqûhum*] agreed," Ghazâlî writes, "that the accidents and events which arise upon the contact of bodies and in general upon the alteration of the relations between bodies, emanate solely from the Bestower of Forms, which is an angel or angels..." (2) Here Ghazâlî not only reminds the Philosophers of the incompatibility of their position with the mechanistic view which their treatment of causality inconsistently invokes, but also reveals his own adherence to that theistic but nonetheless naturalistic view of theirs by equating the Form Giver of the Philosophers with its Islamized equivalent in rationalistic angelology. Here Ghazâlî

(1) *TF* 196.5.
(2) *TF* 197.7.

accepts emanation (as he does elsewhere in many places) and the regular governance of nature through the mediation of angels/forms/intelligences. His only quarrel with the Philosophers is over their departure from their own scheme.

Thus in the first phase of his dispute with the Philosophers as to causality Ghazâlî makes two points *(a.)* that causal relations cannot be deduced from temporal contiguity and *(b.)* that confining causal explanations to the material world is inconsistent with the fundamental tenets of Aristotelian neo-Platonism as it developed in Islam. Or as he puts it, "It has been made clear that existence at the time of something does not indicate existence on account of that thing." (1) Even if the factor observed is regarded as having a causal contribution, a system which extends far beyond the particular observed phenomenon must be considered. By the Philosophers' own standards this system must include non-physical elements, ultimately a congeries of intellectual/spiritual *active* principles (to set in motion the intrinsic immobility of matter). And ultimately this system must be traced to a First Cause or Prime Mover (*al-Awwal*, as Ghazâlî puts it here).

Nothing in any of this militates against the concept of causality, in fact that concept is presupposed. But its locus is reoriented, not wholly as in the occasionalistic *Kalâm* but systematically as in the doctrine of the Philosophers themselves, so that natural causal connections are regarded as expressions of the all-encompassing cosmic or divine causal scheme.

II

As for causal necessity, Ghazâlî writes, the dispute is "with those who grant that these temporal events stem from the first Principles of temporal events [*i.e.* the forms, angels, intelligences, call them what you will, here Ghazâlî prefers a neutral term] but that the disposition to receive a form arises on account of these present causes which are observed, these Principles

(1) *TF* 196.5.

themselves, however, being such that things issue from them by nature and necessity, not by way of choice and reflection [*i.e.* by free and intentional or conscious action] but as light flows from the sun, and that the substrates differ in their receptivity only on account of differences in their dispositions." (1) From the Philosophers Ghazâlî cites an old example (2) to illustrate their position: The sun bleaches clothes but blackens faces. The principle, the Philosophers would argue, is the same but the effect is different, and the difference is explained by the different dispositions in the matter which serves as substrate for the reception of forms.

Following the Platonic scheme the Philosophers would treat "sameness" in general as the mark of form and attribute "difference" to the inherent limitations of matter. What Ghazâlî is objecting to is the assumption of strict determinism with respect to the effects of the formal principles. For if the forms are simplex, as the Philosophers claim they are, and if the mode of issuance from them of all temporal effects is deterministic, then given the Philosophers' axiom that from the simplex only the simplex can emerge, it follows that the Philosophers cannot account for the diversity of nature, paradigmatically for the diverse effects of a single simplex and deterministically operating cause. The variable dispositions of matter, which they had relied upon in this regard, are it must be recalled, themselves forms which must be traced to their first principles no less than any other definable characteristics of nature—unless of course it is to be claimed, contrary to all Aristotelian philosophy, that these properties are inherent in matter, a position the Aristotelians felt certain they could refute on the grounds that if these dispositions were essential to matter as such, then all matter would possess all of them. The only alternative in accounting for diversity in nature is to reject the automatic or necessitated model of the issuance of temporal reality from its first principles, for as Ghazâlî reminds his

(1) *TF* 197.8.

(2) See Sextus Empiricus *Against the Physicists* I 246, *cf. Against the Logicians* I 192.

reader, (1) the strictly deterministic concept of emanation has been "amply refuted" by these and other arguments in the discussion of creation. (2)

Voluntarism then, in place of determinism with respect to the issuance of any given temporal event from the first principles is the basis of one of the two approaches Ghazâlî considers to the resolution of the question as to the status of claims about causal necessity.

"The answer," Ghazâlî writes, "can be approached in two ways. The first would be for us to say, 'We do not grant that these Principles do not act by choice or that God does not act by volition, as we have amply refuted their claims on that score in discussing the question of the world's creation. If it is established that what produces the burning [*i.e.* God or the "Principles"] acts voluntarily to create burning upon the contact of the cotton with the flame, then it is possible rationally that this subject not create that effect, despite the occurrence of the contact.' " (3) Ghazâlî's wording here is very carefully chosen. He speaks of the voluntarism he has established with respect to God in the First Discussion of the *Tahâfut al-Falâsifa* and considers the possibility of its extension to the intellectual/angelic principles which both he and the Philosophers regard as regulating the general causal patterns of nature. He seems to see no particular objection to such an extension of this voluntarism and goes on to consider its usefulness as applied to the particular question at issue: On the voluntaristic model there would be no contradiction even for an Aristotelian between stating that a cause had occurred and denying the occurrence of a set effect, since according to Aristotle, when the will is the cause, there may be more than one possible effect. Here too Ghazâlî does not depart from an Aristotelian framework, although he does consider application of the volitional model where Aristotelians deny its applicability. Ghazâlî does not state that the volitional model should be applied to the particular

(1) *TF* 198.15.
(2) *TF* I, Ist discussion.
(3) *TF* 198.10.

case of the cotton but only that there are grounds on which it might be desired to apply it (since it has been demonstrated in his view that no determinate feature of the world can be accounted for solely on the model of logical/natural necessitation) and that if it were to be applied there would be no contradiction or conceptual impossibility in asserting the occurrence of C while denying that of E. But this absence of a contradiction is simply the point that he has already demonstrated in the first stage of discussion. Thus the application of the voluntaristic model is not needed to strengthen or confirm that point, but is simply one way of accounting for the alleged anomaly of causes not necessitating their effects (and vice versa) in terms of a category (the will) which the Philosophers themselves believe they understand.

Nonetheless, the voluntaristic approach to the task of dissolving the sense of paradox which Ghazâlî's denial of the Philosophers' causal thesis arouses is fraught with difficulties which press the issue beyond the question of the claimed lack of contradiction in the alternative position. Ghazâlî considers these difficulties with a view to showing *(a.)* the lack of formal contradiction in the thesis they address, *(b.)* the presence of very genuine material difficulties in that thesis.

> If it is said, 'But this leads to a commitment to the most monstrous absurdities [*muhâlât shanî'a*; note 'leads to,' not 'implies'], for if you deny that causes follow necessarily from their effects [*luzûm al-musabbabât 'an asbâbihâ*] and you refer the matter to the will of their ultimate Originator, and that will has no specific and definite program but can vary and shift, then it is possible for any one of us to have before him ravening beasts, raging fires, towering mountains and armed foes without seeing them because God has not created the sight of them for him...'

Ghazâlî couches this objection in the protasis of a conditional sentence, so that the response may be given in the apodosis in the manner of the *Kalâm*. (Van Den Bergh's very natural desire to break up the long period that results obscures this syntactical point.) The objection is that if the pure arbitrariness of the divine will (as needed for the ultimate creation of all things) is introduced into the quotidian operations of nature, then experience will lack all continuity. For God in that case

will directly control the determination of every temporal event in accordance with the pure arbitrariness of the divine will, or so the objector claims:

'One who put down a book at home would have to allow that by the time he got back it might have turned into a bright, young, beardless servant lad busily going about his business, or into an animal. Or if he left a servant at home, he would have to allow that it was possible for him to change into a dog, or if he left ashes they might have changed to musk, or stone to gold or gold to stone. And if he were asked about any of these, he would be obliged to answer "I have no idea what is presently in my house. All I know is that I left a book there, but perhaps by now it is a horse and has spattered my library with its dung and staling. I did leave a loaf of bread at home but perhaps it has changed into an apple tree, for God has power over all things, and it is not necessary for a horse to be formed from sperm nor for a tree to be formed from seed or from anything." Perhaps things have been created which did not exist before. In fact, if one looks at a man one has not seen before and is asked "Was this man born?" one must remain uncertain and say. "It is conceivable that one of the fruits in the market turned into a man and this is he, for God has power over all things possible, and this is possible, so there is no avoiding uncertainty in this regard." This topic provides great scope to the imagination, but this much is sufficient.' (1)

The difficulty posed by the objector is based upon the fact that the position suggested by the first line of approach seems to afford no basis for relating one event to another. God's will has been made so absolute a determinant of all states of affairs that not only causal continuity but physical continuity in nature is destroyed and there seems to remain no basis for the psychological continuity upon which human experience depends. Ghazâlî has the putative objector heighten the sense that theologically there is something problematic in the position described by mentioning the question of dangers we should be unable to detect in case God did not create their sight along with their presence before us. This suggests that the occasionalist position here broached came in for similar criticisms in the early *Kalâm*, where issues of theodicy were the dominant concern. For the Mu'tazilite, no matter how radical his occasionalism, would feel the force of the contention that a just God would not, (morally) could not fail to create in us the perception of manifest dangers.

(1) *TF* 198-199.12.

But despite the possibility of its criticism even from a *kalâm* perspective (*a fortiori* from the *more* naturalistically inclined perspective of the Philosophers) the occasionalist position, which Ghazâlî plainly regards as extreme, is not as ridiculous as the objector tries to make it appear, since the *Mutakallimûn* themselves had found that the continuity of experience might be introduced by God (as an act of grace) and need not depend on any *necessary* regularity in nature or in God's choices for the determination of "being." Thus in fairness to the occasionalists Ghazâlî was compelled to show not only that their position contained no formal contradiction as the objection itself makes clear but also that it did not necessitate adoption of the notion that experience must be without continuity.

> The answer would be for us to say, "These absurdities would follow if it were established that it is not admissable that knowledge might be created in a man of the non-occurrence of what is possible despite the fact that it *is* possible."

In other words a distinction must be made between the knowledge that the strange events referred to are possible and the belief that they are actual or even likely. "We have no difficulties on account of the images you conjure up, for God has created knowledge in us that he will not execute these possibilities, and we did not posit that these things were necessary but only that they were possible, they might or might not occur [*i.e.* in themselves they are contingent according to the *Kalâm* doctrine, only God's free act can make them actual and determinate]. But we are so accustomed to their continued recurrence that their sequence, to which we have been habituated in the past, is indelibly engrained in our minds." (1)

It is quite clear that it is not the extreme occasionalist who supplies this retort for the *Mutakallimûn*, although the idea that the expectation of the causal sequence is subjective was no doubt theirs, for the retort makes no pretence of adopting the occasionalist view, speaking interchangeably of God providing knowledge of what to expect and at the same time of the same knowledge as derived from past experience. The *ad hoc*

(1) *TF* 199.13.

character of the *Kalâm* hypothesis, however, is made very clear by its application to the cases when miracles are alleged to have occurred: Here the occasionalism originally introduced as a means of justifying the concept of creation (by universalizing it as constant creation) becomes the basis of a purely *ad hoc* view of miracles: Just as one might know that a particular familiar possibility is not to be realized, a prophet might be prepared for the occurrence of the unexpected by God's refraining from creating in him the expectation that events will follow their familiar course. (1)

Thus the view considered here is neither logically incoherent nor inconsistent psychologically with the coherence of experience. Nevertheless Ghazâlî does not adopt it, for one of the central methodological differences between his work and that of the *Kalâm* is that in Ghazâlî's thought it is not sufficient for a view to provide a logically coherent means of saving the phenomena while justifying what are regarded as theologically desirable doctrines. There must also be good grounds for holding the view in question and the possibility of defending it against objections from all quarters of experience. This was the ultimate critical legacy bequeathed to Ghazâlî by his youthful inquiring spirit, his intellectual initiation by the Ismailis, his long interlude of skepticism and his study of philosophy, and it was his respect for the standards of critical thinking which made him capable of controversy with the Philosophers on their own intellectual plane. In this regard it is very significant that Ghazâlî confines his *ad hoc* conception of miracles to his statement of the *Kalâm* position, which he does not accept.

The *Kalâm* approach Ghazâlî puts forward, unfortunately has been identified with that of the Ashʿarites and fused in turn with that of Ghazâlî himself. (2) But this representation of it requires more than a little qualification. What is Ashʿarite is the reply Ghazâlî supplies to the objections he considers, *i.e.*

(1) *TF* 199-200.14.

(2) See Van Den Bergh's notes to the *Tahâfut al-Tahâfut*, London, 1954, vol. 2, p. 184, 329.5; *cf.* Majid Fakhry *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London, 1958, pp. 46-47.

the introduction of the Ash'arite concept of a mental habit and a habitual or familiar course of nature. This notion would not make sense in purely occasionalist terms for it rests on the Ash'arite theory of created capacities or dispositions, by which Ash'arî introduced a qualified naturalism into the *Kalâm*. Even the notion that our knowledge of what to expect is provided by God and by empirical experience is characteristic of the Ash'arite approach to overdetermination as for example in the doctrine of *iktisâb* in which my actions are both my responsibility and God's. The type of viewpoint represented by the initial approach, however, *i.e.* the application of pure voluntarism to the quotidian processes of nature, unmitigated by the notion of divine custom, was not Ash'arite at all but was, as the objections to it reveal, the expression of an extreme form of occasionalism which Ash'arî himself did not accept, as we learn from his reports of it accompanied by identical sorts of objections to those Ghazâlî cites only in greater number and more colorful variety—for, as Ghazâlî writes, this topic affords great scope to the imagination. The approach in question, which Ghazâlî believed could be rendered consistent with experience if qualified by the Ash'arite doctrine of mental custom, was represented in the early *Kalâm* by such radical occasionalists as Ṣâliḥ "Qubba" and Abû Ḥusayn al-Ṣâliḥî.

Ṣâliḥ was a radical predestinarian, the only Mu'tazilite, according to al-Ash'arî to accept divine creation of all human acts including sins and professions of unbelief. (1) Here is Ash'arî's account of his doctrine:

> Ṣâliḥ Qubba said "A man acts solely within himself. [This is drawn from the Stoic doctrine that we control only the inclination of our will, not its effects.] What occurs on the occasion of [*'inda*] his action, such as the departure [there is no motion in the occasionalist *Kalâm*] of the rock when thrown, the igniting of firewood when brought into collocation [there is no contact for atomists] with flame, the pain which accompanies beating, is created by God. It is possible for heavy stones to be suspended in thin air a thousand years, God not creating falling but rest in them. It is possible for wood to be conjoined with fire again and again without God creating burning, for mountains to

(1) Al-Asharî *Maqâlât al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter, 2nd ed. Wiesbaden, 1963, (by page and line) 227.10-12.

be set upon a man without his feeling their weight, for Him to create rest in a pebble when it is impelled by some one and not create any propulsion in it even if all the people of the earth pushed and strove with it together. It is possible for God to burn a man in fire without his feeling pain, but God might create pleasure in him instead. It is possible for God to create [visual] perception along with blindness and knowledge [consciousness] along with death." Ṣâliḥ used to claim that it was possible for God to raise the weight of heaven and earth without subtracting anything from them, making all lighter than a feather. I have heard that it was said to him: "How do you know that at this very moment you are not in Mecca sitting under a dome which has been set over you but unaware of it, although you are perfectly sound, sane, and unimpaired, simply because God has not created knowledge of it in you?" And he replied, "I don't." And so he was nicknamed "Qubba" or the Dome. I have also heard that it was said to him regarding vision, what if he were in Basra but saw as though he were in China? He replied, "If I see that I'm in China, then I'm in China." And it was said, "And if your leg were tied to that of a man in Iraq and you saw as though you were in China?" He answered "I would be in China even though my leg was tied to the leg of a man in Iraq." (1)

Ṣâliḥ's naive perceptualism seems to assort ill with his occasionalism, but both are corollaries of his theodicy: God creates all states of affairs including our perceptions, so the latter must be true. Since there is no connection, causal or material, between one event and another there is no basis whatever for ruling out any logically possible collocation of atoms and atomic accidents. Ashʿarî himself plainly regards Ṣâliḥ's position as untenable and ridiculous, and it is evident that he regarded his own theory of natural dispositions *(qudrât)* and volitional acquiescence *(iktisâb)* as representing vast improvements over Ṣâliḥ Qubba's unqualified occasionalism.

The position Ashʿarî ascribes to Abû Ḥusayn al-Ṣâliḥî is even more extreme. Ṣâliḥî was a materialist, (2) whose theory of dispositions or capacities anticipated Ashʿarî's in several important ways. Nonetheless Ashʿarî clearly regarded Ṣâliḥî as having gone to extremes quite incompatible with his own more naturalistic inclinations. Ashʿarî wrote:

Some said: 'An accident predicable of *(yajûzu ʿalâ)* a collectivity of substances is predicable of a single one, including such accidents as

(1) *Ibid.*, 406-407.
(2) *Ibid.*, 307.14.

life, power, knowledge, hearing, and sight.' They held it possible for all of these to subsist in a single isolated atom, and held it possible for power, knowledge, hearing and sight to inhere in an atom along with death, but they ruled it impossible for life to subsist there simultaneously with death. For they said, · Life is the opposite of death. But power is not. For if power were the opposite of death, impotence would be the opposite of life.' For they held that opposites of opposites are opposite. They claimed that [visual] apprehension could coexist with blindness but that sight could not, since for them sight was the opposite of blindness. They claimed that life is not the opposite of inanimateness and that it is possible for God to create life along with total inanimateness. They held it possible for God to strip atoms of their accidents and to create atoms without accidents.

The advocates of this position were the followers of Abû Ḥusayn al-Ṣâliḥî. Ṣâliḥî subscribed to all of the above and went so far as to allow that God can mingle rocks in air time and again without creating falling *or* the opposite, that God can conjoin cotton and fire *without changing either of them* and create neither burning nor its opposite, that He can juxtapose a sound and unimpeded visual sense with an object of sight and create neither [visual] apprehension nor its opposite. But they denied that God could conjoin opposites. They allowed that God could render non-existent the power of a man while he was alive, making him alive but powerless, and that He could obliterate life in a man while his power and knowledge remained, so that he would be aware and capable but dead. They allowed that God could raise the weight of heaven and earth without subtracting any part of them, making all lighter than a feather, but he held it impossible for God to give being to accidents in no place, and he held it impossible for God to obliterate a man's power while his act was in existence, so that he would be acting by a power which was non-existent. (1)

Ash'arî plainly felt that the root of Abû Ḥusayn's difficulty lay at least in part in logic, and it is noteworthy that when he set about to propose his own theory of capacities, he modified Ṣâliḥî's notion of a mono-valent disposition to eliminate the possibility of, say, a man's acting while he was dead (2) or remaining totally immobile when alive in much the way that Ṣâliḥî himself had ruled out the possibility of activity without capacity. These were steps in the direction of naturalism and away from occasionalism. For even Ṣâliḥî did not allow that God could cause a man to act without the man being given the power to do so. This in his mind was a matter of logic. But

(1) *Ibid.*, 309-311.

(2) *Kitâb al-Luma'* ed. and tr. R. J. McCarthy, Beirut, 1953 (by page and paragraph) 80.130.

for Ash'arî logic made the further demand that a dead man too could not act, see, think, while dead. And for Ghazâlî, as we shall see, logic made still further demands, beyond what was taken for granted by Ash'arî, Ash'arî himself suggested that substances must be changed if they are to depart from their empirically familiar courses, and he explicitly maintained that one accident could be prerequisite of another. But Ghazâlî moved much further in the direction of naturalism than did Ash'arî. For Ghazâlî did not accept the basic premises of Ash'arism. He did not accept, for example, the Asharite dogma that the will is a monovalent capacity, capable of chosing only what it does choose. (1) For Ghazâlî made the opposing Aristotelian doctrine of the will, *i.e.* the doctrine that the will may choose either A or B the cornerstone of his creationist theology. (2)

Thus those scholars who follow the lead of Ibn Rushd in not acknowledging a difference between the extreme occasionalism Ghazâlî moots, the Ash'arism by which he resuscitates it and the position he adopted as his own are doing a disservice to the cause of philosophical accuracy and fairness. Ghazâlî cites the extreme occasionalist position partly because it was well known and widely discussed in his time, partly because it shows the limits of what can be entertained as a logically coherent possibility. But he also makes very clear that the coherence of the extreme position with ordinary experience can be saved only by attaching to it the Ash'arite sort of qualifications, specifically those invoking the concept of the habitual

(1) *Ibid.*, 79.127.

(2) *TF* First Discussion, part 1. It might be supposed that since the "first approach" is referred for its grounding to the (theistic) voluntarism Ghazâlî defends *a propos* creation that the position is in fact his own, rather than of the *Kalâm*, for the voluntarism to which Ghazâlî refers is plainly poly-valent rather than monovalent. To this it must be replied that what is Ghazâlî's here is the voluntaristic theory, neither the occasionalism which he refers to it for grounding nor the intent to ground an occasionalistic response upon a voluntaristic basis. But it is plainly illegitimate to infer that the exponents of the position Ghazâlî moots would have proceeded as he does in modelling the polyvalent capabilities of the divine will upon the polyvalent capabilities of the human will as understood in Aristotelian psychology.

course of God's act and our expectation in nature and less explicitly, some developed theory of natural capacities or dispositions such as that which Ash'arî and, for that matter, even Ṣâliḥî himself up to a point had attempted to introduce. But even having shown that the occasionalist position as modified and qualified by Ash'arî is neither internally incoherent nor inconsistent with acceptance of the veracity of ordinary experience, Ghazâlî does not accept it, apparently because he does not believe it assigns sufficient consistency to the creative act of God (which should be wise in Philosophic and/or Quranic terms rather than merely habitual or customary) or sufficient stability to nature, which Scripture and the "most insightful" of the Philosophers had regarded as the expression of the Divine wisdom.

The attempt by Ghazâlî's critics to represent the approach he calls the first as his own is conclusively refuted by his outspoken rejection of that approach. It is noteworthy that he encompasses in his condemnation of it not only the extreme occasionalist gambit but also the highly qualified Ash'arite retort by which he saves that gambit from some of its more outrageous implications. For Ghazâlî concludes his comments on the first approach with these words: "There is nothing in this entire line of argument but pure absurdity." (1) And he opens his discussion of his own approach by referring to it as containing the means of "escape from these absurdities." (2) On the whole Ghazâlî's critics including Ibn Rushd have ignored this emphatic rejection by him of the extreme voluntaristic occasionalism which he describes. (3) One scholar has attempt-

(1) *TF* 200.14.

(2) *TF* 200.15.

(3) Van Den Bergh unaccountably omits the first of the two decisive lines (Bouyges 530.17) from his translation, although it is attested in all the MSS. Ibn Rushd, for his part seems to find it hard to believe that the position first described and then refuted by Ghazâlî is not at least in part intended by him to be taken seriously. He appears to have difficulty accepting what he regards as Ghazâlî's concession, and represents the more extreme position, which Ghazâlî rejects, as more consistent with the views of "the theologians" than the position which Ghazâlî actually puts forward. *TT* 537.9-542. One cannot help being reminded of the criticisms Ghazâlî encountered from the orthodox on his attempts

ed to reinterpret the word '*tashnî*'' and '*tashnî'ât*' which we translate 'absurdity' and 'absurdities'. But the word is actually quite unambiguous. It refers to what is repugnant, horrible, atrocious, hideous, disgraceful, repugnant or abominable, to give some of the senses collected in the lexicographical work of Wehr, or what is ugly, loathesome, foul, infamous, or hateful, to add what is found by Hava. In Ghazâlî's philosophy the word is used to refer to what we would call material as contrasted to formal absurdity, that is positions which are not themselves self-contradictory but which are nonetheless in contradiction to established or accepted facts, or at the very least at variance with propositions which one would like to believe or which one has reason to regard as desirable to be established. This last has important bearing on Ghazâlî's use of the term for two reasons: (1.) Unlike his rationalist opponents Ghazâlî is quite clear in maintaining that there are conditions which are not internally inconsistent (*i.e.* impossible to affirm without self-contradiction) but nevertheless do not hold in fact. This in fact is his position with regard to the occasionalism he here considers: Ghazâlî holds that there is no-self-contradiction in affirming such a view, as the *mutakallimûn* who held it had shown quite successfully in arguments which he cites. Indeed his own vindication of creationism to which he here refers is the basis of that claim that it is not inconsistent to regard a perfect God as acting arbitrarily. But this does not require Ghazâlî to *apply* his voluntarism with respect to God in the present context. It may well be that like Maimonides he prefers to confine that arbitrariness to the point at which he discovers it, *i.e.* the act of creation. (2.) Ghazâlî's use of the theologically freighted term *tashnî'ât* suggests in fact that his reasons for rejecting the extreme occasionalism he describes may be the fact that he regards it (as Ibn Rushd does) as theo-

to describe the views of the Ismailis before refuting them—what if he had died before the refutation had been written. Ibn Rushd seems inclined to judge Ghazâlî more on the basis of the views he rejects than on the basis of those he defends. The fate of the *Maqâṣid al-Falâsifa* as a handbook of *Falsafa* among the Latins is apparently emblematic of the reading Ghazâlî's works were given in Philosophic quarters.

logically inappropriate to treat God as capricious—for Ghazâlî's defense of the divine will, after all, hinged on the rejection of the rationalistic claim that arbitrary action is capricious. At any rate Ghazâlî does reject the occasionalism of the "first approach" quite unequivocally despite its logical and psychological coherence and despite the possibility, which he recognizes, of founding it upon his own creationism and voluntarism. His rejection of it quite possibly is for theological reasons, *i.e.* its material incompatibility with a worthy notion of the Divine. Thus it is quite strange that Ghazâlî's critics should refer to him as *adopting* the position he rejects and as doing so for (reprehensible) theological reasons.

The position Ghazâlî actually does adopt is this: "We grant that flame is created with such a nature *(khalqa)* that if two identical pieces of cotton were placed in contact with it, it would set fire to them both and if they were in fact identical in every way it would not affect either of them any differently than the other. Nonetheless we hold it possible that a prophet be in contact with flame and not burn, either on account of a change in the character of the flame or on account of a change in the character of the prophet. There might arise either from God or from the angels a property in the flame which would confine its heat within its own body, preventing it from going further. Thus it would retain its heat and still have the form and essence of fire, but this heat and its effects would not go beyond it. Or there might arise in the body of the person some property which did not restrict him from being flesh and blood but did protect him from the effects of flame." (1).

I fear the talk of angels here again has been something of a red herring, deflecting Ghazâlî's critics from anything approaching an adequate appreciation of the magnitude of the concession he is making here. But in fact the angelology here again is very innocent. It is merely Ghazâlî's way of saying that the intervention which prevents a given causal sequence from reaching its expected end may well be natural, *i.e.* due to the

(1) *TF* 200.15.

operation of other formal "principles" than those we were observing. He prefers to speak of angels rather than of forms because he does not concede that these principles operate by a logical/ontological automatism as the Philosophers suppose; but there, as we have seen, he is on good or well defended ground. Even without recourse to these "principles" of disputed nature, the same point can be made: causal patterns may be disrupted by purely naturalistic means.

What is important here is not how Ghazâlî chooses to view the ulterior causal principles but rather his concession of accepting in toto the general concept of causality: Ghazâlî here accepts the principle that a given cause will have a given effect, *e.g.* that fire will burn cotton and will not differentiate between two like cotton patches. He rests his own reasoning on this assumption when he postulates that there will be no difference in the effect (*e.g.* the burning) without a difference in the cause (*e.g.* the fire or the cotton or some facet of the relation between them). This is the fundamental assumption of all scientific investigation, which Ghazâlî clearly affirms, despite Averroes' supposition that Ghazâlî's critique of the Aristotelian concept of causal necessity would destroy all scientific inquiry and indeed all intelligible discourse. (1) In fact Ghazâlî's example of what we would call an experimental control (*i.e.* he does not say that flame logically *must* burn cotton as the Aristotelians had attempted to say but rather that it will not differentiate two identical cotton patches) is predicated on an explicit naturalism, the belief that things may well be created with a certain definite nature *(khalqa)* from which they do not diverge. Ghazâlî does not use the Aristotelian term *(ṭabî'a)* because Aristotelian natures are uncreated and immutable expressions of the eternal logic of the forms, but he does state clearly that things which have a given *khalqa*, that is things which are created in a certain way do not behave arbitrarily, but if they

(1) *TT* 520. Ghazâlî does not in the least retrench on his assertion that a stick can be transformed into a serpent or (more importantly to him) that the dead can be revived. But he insists that this be done naturalistically and in terms the Philosophers would be forced to find quite intelligible : Matter can receive any form. See *TF* 200-202.18-23.

diverge from their familiar patterns there will always be a cause on account of which (the language is his) they do so. This position is unequivocally contradictory to any form of occasionalism represented among the practitioners of *Kalâm*. For occasionalism is the doctrine that there is no natural connection among empirical events.

The conceptual kernel of *Kalâm* occasionalism is atomism. Being, for the *mutakallim* is an array of dimensionless atoms each of which is in itself totally indeterminate. The reasoning seems to be that of every atom as such one can utter the Parmenidean 'It is' but nothing more. Hence the atoms cannot be extended in space, for then one could say 'It is both here and there.' They cannot be extended in time or endure, for then one might have to say 'It is' twice or find a way of making this truth last longer than an instant. They cannot have any properties, that is essential attributes, for then one could say 'It is ø' or 'It is X.' Rather each is created by God *ad libitum* in a spatio-temporal array, and a set of accidents (*i.e.* non-essential properties) is at the same instant arbitrarily assigned to each by God. The collocation of atoms in time and space provides the basis for our notion of persistent, extended material objects (although, of course, our notion too is just an accident attaching to one or more of our atoms), and God's customary treatment of the atoms (in say the Ash'arite view) allows us to form (or Him to form for us) an appropriate set of mental habits of expectation which guide us through the practical exigencies of life. Not only matter but time and space are atomistic, since atoms do not really move but are re-created in successive kinematographic loci at successive instants, otherwise one might have to say that the same atom had moved or changed through time and hence that it had endured. But if time and space are quantized in this fashion into discrete instants and loci it is quite clear that there can be no causal relations at least within "being," *i.e.* among the atoms, for that would require motion and spatio-temporal continuity if not contiguity.

In Aristotle's causal system, by contrast, the continuity of space (coextensive with matter) and time (coextensive with change) are the very substance of the causal nexus. A affects

B because A contacts B either directly or through the medium of C. Past, present and future are organically, indissolubly connected, so that every event has both a cause and effect, or as Aristotle himself puts it, both a 'whence' and a 'whither.' Hence it is significant that when Hume wishes to dissolve the extra-mental causal nexus he begins by re-invoking the atomistic conception of time.

Ghazâlî, however, as far as can be determined, rejected the atomistic notion of time, space, and matter. His *Maqâṣid al-Falâsifa* gives an impressive summary of the geometrical and mechanical paradoxes which the Aristotelian philosophers had used to refute atomism, and he nowhere assumes atomism in his own philosophical argumentation or in any way attempts to refute the Philosophers' rejection of it. The opposing doctrine of spatio-temporal continuity is not among the 20 theses of the Philosophers which Ghazâlî singles out for refutation in the *Tahâfut al-Falâsifa*, although its contradictory was the central tenet of all systems of occasionalism within the *Kalâm*, and although Ghazâlî states explicitly his own agreement with all the theses of the Philosophers which he does not refute here and defends their totally innocuous character *vis à vis* Islam. Even in the context of his critique of the Philosophers' use of matter in buttressing their theories of possibility and necessity Ghazâlî does not attempt to refute the Aristotelian view that matter is continuous. Nor does Ghazâlî attempt to refute the Philosopher's notion of the continuity of time, but only to expose Aristotle's fallacious inference that the continuity of time implies time's perpetuity. In his discussion of creation Ghazâlî agrees with the Philosophers that time is as old as motion and the world and vice versa. (1) But this doctrine was based upon the Aristotelian conception of time as the measure of motion, *i.e.* the assumption that the two were natural correlatives. Now this alone does not commit Ghazâlî to the continuity of time, for both time and motion might be discontinuous. But on the *Kalâm* view there would have been nothing for time to measure, since there is no motion or process extending over

(1) *TF* 12.

time, so it does seem fairly certain that Ghazâlî did not accept the quantized time of the *Kalâm* or any other aspect of their atomism.

If we seek to examine Ghazâlî's reasons for not following the atomistic approach of the occasionalist *Kalâm*, it becomes evident that the geometrical refutations tell part of the story but that there is also another side. The atomism of the *Kalâm* was plainly and explicitly inconsistent with natural causality, which Ghazâlî explicitly affirms. If we wish to situate Ghazâlî's own position as to causality, then he helps us a great deal by stating clearly his agreement with the Philosophers' doctrine (which he takes them to task for not adhering to more strictly) that God is the ultimate cause of all events (either immediately, or more likely throught the mediation of "principles"—we know from the *Mishkât al-Anwâr* that the latter is Ghazâlî's actual position) but that one event within nature may be the proximate cause or effect of another and that within the frame of reference of nature and the characters with which things are created, one can even say that proximate causes must have their effects and vice versa unless other causes interfere (as for example when a man insulates his seat before sitting on an oven) (1)—provided it is understood that the "necessity" of proximate causes is not that of logic but only a feature of the relations of things which God has created. Thus Ghazâlî retains causality while rejecting the Philosophers' doctrine of necessity among created causes. If again we ask why he retained causality, I think it would be safe to say that he was motivated by the same rationalistic affection for science as moved the Philosophers, a science which he like them would place in the service of theology as a means of studying and appreciating the wisdom of the divine plan. And he, like them, was probably equally motivated by a distaste for the notion of a capricious or as Ibn Rushd expresses it, a tyrannical God. (2) I think we begin to understand the medieval mode of expression much more clearly when we recognize that both of these

(1) *TF* 200.16.
(2) *TT* 531.

"motivations," *i.e.* the rejection of a capricious God and the rationalistic love of science are two different ways of speaking of the identical human impulse.

III

It is in the third phase of his discussion that Ghazâlî makes clear the true intent and scope of his critique of the Philosophers' causal theory. Initially Ghazâlî states that his sole motive here is the defense of miracles: "This dispute becomes necessary only to the extent that upon it is to be founded the affirmation of miracles which violate the course of the familiar, such as the turning of a staff into a serpent, the reviving of the dead, and the splitting of the moon. Whoever makes the familiar course of things necessary by a necessity of logic (*lâzimatan luzûman ḍarûriyyan*—lit. implied by a necessary entailment) renders all such events impossible." (1)

But while Ghazâlî speaks in general terms of miracles, it is quite clear throughout his discussion of causality that it is a certain type of miracle he has most prominently in mind, *i.e.* miracles associated with the initiation and consummation of the world's history and specifically with the creation of life, consciousness, and activity in non-living, inert matter. Thus the three examples cited here, which appear (and no doubt are intended to appear) to be selected casually from the traditional repertoire of scriptural miracles are highly indicative of the focus of Ghazâlî's interest. For the splitting of the moon is an apocalyptic event in Muslim lore. The transformation of a rod into a serpent, which appears to be a plain example of the intervention of God in nature is more pointedly a case of God's making an inanimate object alive (either immediately, as Ghazâlî would say, or through the mediation of angels and, as he puts it elsewhere, numerous intermediate stages.) And of

(1) *TF* 192.7. Van Den Bergh translates "it is necessary to contest it for on its negation depends..." This all but reverses the sense of Ghazâlî's expression of intent and omits the impact of *innamâ, yalzimu,* and *min ḥaythu* upon the sentence.

course the resurrection of the dead for judgement is the apocalyptic event par excellence in Islam which had been argued in the Qur'ân itself to be on a par conceptually with the initial creation of human life from inanimate matter. Ghazâlî's further illustrations focus attention in the same direction: The father is not the cause of life and spirit nor of any of the perceptive faculties in a child; all agree including the neo-Platonic Aristotelians that God is. (1) The real issue, the real "miracle" which is the object of Ghazâlî's concern then is life, consciousness, activity. It is noteworthy that Ghazâlî does not speak of defending 'miracles which violate the course of nature' but rather of 'miracles which disrupt the customary' or the familiar. Our discussion up to this point reveals why this is so. Ghazâlî has a conception of nature *(khalqa)* distinct from that of the Philosophers, as a divinely created character of things. What is at issue for him is not whether God can alter that created character but rather whether the familiar pattern of nature's operation, which we have learned to expect habitually in the course of long observation, is itself necessary in the sense that things could never have been otherwise and could never become otherise. Ghazâlî's answer to that question and the answer which all monotheists inspired by the Biblical tradition would give is, as Maimonides recognized, implicit in acceptance of the concept of creation itself. For the Biblical account of creation demonstrates that it is conceivable that things not be as they are, and this was the fundamental point overlooked by the Philosophers. To put the matter in terms of Ghazâlî's paradigm example, if life were an essential and inseparable property of living things, then life would have belonged to all living things perpetually and would be inalienable from them in concept and in fact. It was Aristotle himself who had argued in effect that since consciousness and the perceptive faculties, for example, are not essential to all living beings, nor life or motion to matter, both soul and motion must be "externally" derived. Ghazâlî is simply complementing this argument with his own Qur'anic version of the same theistic claim that if life

(1) *TF* 196.5.

and perception/consciousness can be imparted to non-living matter, then nature cannot be regarded (as the Aristotelians sometimes suggested that it could) simply as a closed deterministic system of mechanical causes interacting according to the necessities of their physical natures. In the interest of fairness we add that this is so whether the physical natures involved are considered on the neo-Empedoclean model or on any other which does not include mental (and Ghazâlî would say vital) categories.

Ghazâlî's very careful delineation of his theory of the actual limits of possibility and impossibility is in effect a *reductio ad absurdum* of the Philosophers' attempt to base their naturalism on the certainty of logic. For his argument, in effect, is that if the Philosophers can find a way of proving on formal grounds that say a stick cannot be made a snake, then they have only succeeded in proving that life is logically impossible. The argument is simply a more sophisticated version of al-Ash'arî's old hypothetical, based on his favorite dialectic in the *Qur'ân*, if creation is possible then ressurrection is as well, The argument remains dialectical, but where Ash'arî's premise was the revealed truth of creation, Ghazâlî draws the necessary dialectical concession from the heart of Peripatetic doctrine itself, the Aristotelian claim that neither motion nor life nor consciousness is essential to or intrinsic in material things. At that point Ghazâlî's argument ceases to be hypothetical and becomes categorical: Whatever emanation renders possible for matter in one case cannot be ruled out *a priori* (*i.e.* on logical grounds) in any other.

But while Ghazâlî does make the Philosophers' claim that matter can receive any form an explicit premise of his argument, it is not his concern, as it was that of the *Mutakallimûn*, to allow for and assume God's constant intervention in the processes of nature. His central concern is with the specific issues of life and consciousness, to which is added the Aristotelian concern with motion in general. How is inanimate, unconscious and immobile matter made capable of life, motion, consciousness? It is in answering this question, which Ghazâlî regards as a question about creation (of man and of the world) in the first

instance and of resurrection, inspiration and the natural processes of growth (physical and intellectual) and generation secondarily, that Ghazâlî finds it necessary to invoke his voluntarism with respect to God. For things, as the *Mutakallimûn* argued (and it is noteworthy that Avicenna followed them in this) need not have been as they are. But in order to show that this is so and hence to take the religious view of nature ultimately inspired by *Genesis*, it is not necessary for Ghazâlî to assume God's continual interference in nature as the *Kalâm* had done—for, as he states clearly, the pattern by which events are ordered in their natural sequences is established by God either immediately (occasionalistically) or mediately (naturalistically). In either case that act must be construed voluntaristically, but there is no question that in view of their implications Ghazâlî regards the naturalistic view as by far the preferable one.

Certain causal relations, the Philosophers maintain, are matters of logical entailment. (1) But this is a point Ghazâlî is prepared to concede. (2) In this regard as well as in his recognition that one property may be requisite to another or preclude another Ghazâlî radically parts company from those occasionalist *Mutakallimûn* who recognized neither logical nor natural interrelationships among events. Where Ghazâlî differs with the Philosophers is over their attempt to treat the logical and the natural nexūs among events as coextensive or identical.

Here is the way Ghazâlî expresses the Philosophers' challenge to his view:

'We [sc. the Philosophers are speaking] grant you that everything possible is within God's power, and you grant us that everything impossible is not [for the Ash'arites had made this stipulation]. But some things are recognized to be impossible, some are known to be possible, and with some the mind comes to a halt unable to determine whether they are possible or impossible. Now, what is your definition of 'impossible'? If it boils down to the conjunction of affirmation and negation of the same thing [*i.e.* the same state of affairs], then say, "For two things, this is not that and that is not this, and the existence of neither implies that of the other." [This in fact is what Ghazâlî

(1) *TT* 520.10-521.3, 11-13.
(2) *TF* 203-204. 27-29.

had said about the familiar causal pairs, the Philosophers are challenging him to make a universal statement of it. *i.e.* to say that no two non-identical states of affairs imply one another, for that was the position of the occasionalist *kalâm*, which they believe Ghazâlî to be powerless to differentiate from his own]. Say God can create will without knowledge [*i.e.* consciousness] of what is willed, knowledge without life, and can move the hand of a corpse and make him sit up and write volumes with that hand and work with industry with open eye and glance directed toward his work without his seeing or having life in him or any capability of doing what he is about, all these ordered actions being created by God along with the movement of his hand on God's part.'' By allowing this you destroy the distinction between voluntary motion and an involuntary tremor. The orderly conduct of action would be no indication of consciousness or capability on the part of the doer. And it would follow that God can transform genera, making substance into accident and knowledge into power, turn black to white, sound to scent, the same as He can transform an inanimate into a living being or a rock into gold, and there would be no limit to further impossibilities which would be implied *vis-à-vis* God.' (1)

Here the Philosophers are pictured as arguing that Ghazâlî's allowance of the possibility that life be given to the non-living violates the laws of logic in the same way that the occasionalists had done when they maintained that it was possible for a subject say to know without at the same time being alive. The claim is an obfuscation, as Ghazâlî makes very clear in stating his acceptance of logical relations of implication and exclusion among certain classes of causal predicates:

Our answer is that what is impossible cannot be done [*i.e.* is not within God's power], and the impossible is the affirmation of a thing while denying it or the affirmation of the more specific while denying the more general. [Here Ghazâlî explicitly affirms his acceptance of the categorical logic of Aristotle which had remained foreign to the *Kalâm*, quite likely by design (2), proposing that if predicate ø is implied (or excluded)

(1) *TF* 203.24-26.

(2) For it is well attested that the Syriac Christian translators did not penetrate the *Posterior Analytics* or *Kitâb al-Burhân (Liber Demonstrationis)*, and there may well have been method in their benign neglect of the categorical syllogism. I am inclined to doubt extremely that the Muslim *Mutakallimûm* struggled with locutions like 'If power were the opposite of life impotence would be the opposite of death' solely out of ignorance of Aristotelian class logic. I think rather that they had a fairly acute awareness of at least some of the potential of the categorical syllogistic but shied away from its apparently intransigent metaphysical implications (or alleged implications), preferring to work with the less developed hypothetical logic which was their hallmark, in part because it was more amenable to their sort of metaphysical control. Ghazâlî characteristically despises such shelter for his religious faith.

by predicate X that need not be because ø is identical with (or directly denied by) X but may also be because ø designates a class which is governed by (or excluded from) the more genral class designated by X] or the affirmation of two things while denying one. What is not reducible to this [*i.e.* to logical inconsistency] is not impossible, and thus is compassable." (1)

The Philosophical objectors Ghazâlî pictures do not regard it possible for him consistently to affirm the incompatibility of the affirmation of the specific with the negation of the more general while maintaining the possibility that life might be imparted to a non-living being. Ghazâlî's perception of the tenor of their objection is confirmed by Ibn Rushd, who treats Ghazâlî's concession that departures from the familiar course of nature must occur by natural/causal means as an unwilling admission of the Philosopher's doctrine and inconsistent with "the theologians' " true position, *i.e.* the "first approach," that of the occasionalist *kalâm*. Ghazâlî, however, is quite serious in his admission that the more general can logically imply or logically exclude the more specific:

The joining of black and white is impossible because we understand from the affirmation of the form of 'black' in a substrate [N.B. not 'in an atom' as in the *Kalâm*, although that might have established the point more unambiguously] the denial of the appearance there of whiteness and the presence of blackness. Since the denial of whiteness has come to be understood from the affirmation of blackness the affirmation of white while denying it would be impossible. (2)

Thus talk of a black-white substance is rendered impossible by considerations of pure logic in view of the implications contained in our general understanding of the terms in question. To attempt to dispense with such implications is, as the Philosophers claim, to render all language and intelligible discourse incoherent. And there are numerous other implications which Ghazâlî believes can be established on linguistic grounds alone:

A person cannot be in two places at the same time, solely because we understand from his being in the house his not being elsewhere... In the same way we understand by 'willing' the seeking of something which is known. So if seeking and not knowing is posited, there is no willing, since what we understand by willing has been denied. (3)

(1) *TF* 203.27.
(2) *TF* 204.28.
(3) *Loc. cit.*

Thus Ghazâlî explicitly denies that volition is possible without cognition; and he refutes the Philosophers' claim that such a position follows from his view by showing that the impossibility of will without knowledge can be defended on strictly logical grounds as well as expressing his own readiness (contrary to the principles of the occasionalist *kalâm*) so to defend it.

"What is lifeless cannot possibly have knowledge created in it," Ghazâlî continues, despite the explicit testimony of *mutakallimûn* to the contrary, "because by lifeless we understand what lacks apprehension. So the creation of apprehension in it while it is designated as lifeless in the sense we have understood is impossible for that very reason." (1) Thus what is posited to be lifeless, according to Ghazâlî logically cannot be posited at the same time to be conscious or aware.

Ghazâlî is equally emphatic as to the irrelevance of the alleged issue of cross-generic transformations. This too, he insists, can be handled entirely in terms of the Aristotelian system of class logic, which he accepts:

> As for the transformation of genera, some *Mutakallimûn* regarded this as compassable by God, but *we* say: Changing one thing into another is not intelligible. For if black is "transformed" into power, for example, does the black remain or not? If it no longer exists then it has not been transformed but rather this thing has gone out of existence and something else has come to be in its place. But if it still exists alongside power, then it has not been transformed but rather something else has been added to it... (2)

There can be no clearer testimony to Ghazâlî's rejection of both atomism and occasionalism than this passage, for an occasionalist/atomist could not demand the kind of continuity which Ghazâlî here expects of matter. Rather it was Aristotle who made matter the principle of individuation and the substrate of change, providing the continuity which makes possible the claim that this became that rather than the *Kalâm* assertion that this was simply *replaced* by that. The *mutakallim* cannot restrict the potentiality for change across generic lines precisely because his system does not afford him a continuous substrate

(1) *Loc cit.*
(2) *TF* 204.29.

of change. In adopting the view that matter provides such a substrate Ghazâlî seems even to be going beyond the purely formal position that what is impossible is simply what is contradictory. He indicates that he is aware of a difference here by calling the notion of generic transformations "irrational" rather than "impossible." But he justifies the additional step by the consideration that the type of impossibility considered here is logically even more remote than self-contradiction, for here there is not even a common substrate, so it is not clear what could be meant by black becoming power, which is just what Ghazâlî claims. But to make this claim requires entry beyond the atrium of Aristotelian logic into Aristotelian metaphysics and physics, the theory of identity and change, a step Ghazâlî shows no hesitation in making, despite the radical discordance of the Aristotelian with the occasionalist approach.

Similarly, Ghazâlî shows no hesitation about adopting the Aristotelian hylomorphism, although this was equally unacceptable from the point of view of the *Kalâm*: "If we say blood was transformed to semen, we mean the selfsame matter put off one form and put on another. What it boils down to is this: one form is gone, another has arisen, and there is a matter which endures in which the forms are exchanged." (1) This model of change is adopted by Ghazâlî from the Philosophers, and he reminds them of their own assertion that in view of the continuity of matter, even elements can be transformed into one another. Any strange or unaccustomed changes which occur in nature, which we might experience but are powerless in some cases to predict, are simply the results of the natural alterations of matter through the succession in it of alternate forms. There is no canon of logic by which alterations can be restricted *a priori*.

> For God to move the hand of a corpse and set him up with the appearance of a living person who sits and writes, so that by the motion of his hand an organized book is produced, is not impossible in itself as long as we refer the outcome to the will of a voluntary being. It seems implausible only because the continual course of the familiar is against it. (2)

(1) *Loc. cit.*
(2) *TF* 205.30.

Ghazâlî has a very particular reason for stating his conception of the limits of possibility in terms of this particular rather bizarre example. His reason, as we learn from the 35th book of the *Ihyâ ʿUlûm al-Dîn*, is that in his view the phenomenology of the human condition for the monistic mystic who represents the highest phase of monotheism *(tawḥîd)* is not far removed from the condition this example describes. Indeed for Ghazâlî the conception of man as "the corpse in the hands of the washer" is a central religious motif well suited to the development of a proper appreciation of the nature of finite existence in relation to God. This of course does not imply that Ghazâlî is a fatalist who conceives of man solely in terms of passivity. On the contrary much of what we have read in this chapter and elsewhere in Ghazâlî's writings suggests that he believed (as did Muḥammad) that God acts through man and nature rather than around them or despite them. But Ghazâlî's doctrine of what constitutes what he calls a voluntary agent is not the object of our present inquiry. Rather the question we asked is 'Did Ghazâlî deny causality?' And we have seen quite clearly from a thorough examination of his discussion on the subject, that even in the course of affirming the reality of the miraculous—of which the paradigm for Ghazâlî was the mystery of life and intelligence being imparted to what is in itself lifeless and inert matter—quite consistently he did not.

Lenn Evan Goodman
(Honolulu)

LA RÉVOLUTION AGRICOLE ANDALOUSE DU XI[e] SIÈCLE

I. *Les sources et le contexte historique.*

L'originalité des documents qui ont servi de fondement à cette étude (1) réside essentiellement dans leur caractère à la fois théorique et pratique. Les auteurs constituent une « école » et parmi les plus fameux citons Abū-l-Khayr Al-Išbīlī (Séville), Ibn Baṣṣāl, Ibn Wāfid (Tolède puis Séville), Ibn-al'Awwām (Séville) ; ces « géoponiciens » apparaissent simultanément comme des hommes de cabinet, consultant les riches bibliothèques mises à leur disposition par les princes des Ṭawā'if, et comme des agriculteurs de terrain, dirigeant en personne la culture de l'olivier sur les pentes de l'Aljarafe (aš-Šaraf) ou celle du figuier dans les plantations dont Abū-l-Khayr a la direction (ou la propriété), sans que l'on puisse trancher. Tous bénéficient du mécénat princier, et les jardins expérimentaux évoqués par Ibn Baṣṣāl et Ibn Wāfid sont les premiers de l'histoire. Tous sont pénétrés de culture antique et simultanément bien informés sur les agricultures contemporaines : locale, nabatéenne ou byzantine. A travers leurs œuvres (2) appa-

(1) Cf. Bolens, Lucie, *Les méthodes culturales au Moyen Age d'après les traités d'agronomie andalous : traditions et techniques*, Genève, Éd. Médecine et Hygiène, 1974.

(2) Voir en fin de chapitre nos sources et, pour une bibliographie exhaustive concernant la tradition géoponicienne, v. notre thèse, *op. cit.*, première partie, pp. 21-56.

raissent un niveau de connaissance scientifique, une tradition géoponicienne (qui éclaire les siècles obscurs du Bas-Empire et du Haut Moyen Age) et un tableau de l'agriculture.

En effet, au-delà de l'aspect didactique, inhérent au genre agronomique, et grâce à l'argumentation répétée, tâtillonne souvent, qui accompagne le choix des techniques retenues parmi toutes les autres, ces livres nous informent sur un certain nombre de pratiques qui relèvent de l'agriculture de masse et non de l'agronomie. Le caractère dominant de l'ensemble, à travers la diversité qu'implique également le moment historique (le XI[e] siècle est celui de l'éclatement du califat, des Mulūk al-ṭawā'if, de la décentralisation et, en termes positifs, d'une réorganisation des provinces), le caractère dominant reste celui d'une agriculture savante, intensifiée et rationalisée.

Cette expansion qui coïncide chronologiquement avec le « démarrage » de l'agriculture des pays tempérés, se traduit par le plus haut niveau des méthodes culturales, par la diversification des espèces cultivées, et par un effort de production à l'égard des cultures les plus importantes à savoir la céréaliculture et l'oléiculture. La stimulation à la production est son aspect dominant, bénéficiant d'une rencontre exceptionnelle : une tradition hispanique indigène, un savoir islamique héritier d'Antiquité et une conjoncture historique où princes, gouverneurs et métayers, voire paysans libres, ont intérêt à produire plus.

La décentralisation qui suivit *l'éclatement du califat de Cordoue* s'accompagna d'une réorganisation à l'échelle provinciale, et les nombreux Rois, anciens gouverneurs des provinces, s'attribuèrent en propriété personnelle les anciennes métairies *(munāṣif)* du pouvoir central. Le mobile psychologique d'un accroissement à la production s'exprime à tous les échelons : prélèvement direct, prélèvement fiscal et dans le cadre du contrat de métayage accroissement de la part du colon partiaire *(ʿāmiz, munāṣif* ou *šarīk)*. A l'arrière-plan de cette intensification des cultures qui, sans elle, aurait été impossible, une *démographie de haute conjoncture*, des bras pour les travaux, et des foules dont les voyageurs disent, à l'unanimité, la prospérité étonnante, quand on vient du Maġrib ou du Moyen-Orient.

II. *A quelle tradition livresque se réfère « l'école agronomique » andalouse ?*

Cette tradition géoponicienne est d'une richesse considérable, et tous les noms figurant dans les sources ne sont pas encore identifiés. Parmi les plus fréquemment cités figurent quatre groupes :

A) *Les Anciens (al-awā'il)*, parmi lesquels Aristote (Arisṭāṭālīs), Columelle (Iūniūs), Varron (Barūn), Démocrite (Dimicrates), qui n'est pas le philosophe mais l'auteur d'une « géoponie » égyptienne, datant du IIe siècle avant Jésus-Christ. Bolos Democritos (1), agronome, médecin et astrologue, est particulièrement admiré d'Ibn Wāfid, lequel s'adonne également à la médecine.

B) *Le groupe du Bas-Empire Romain* n'est pas le moins intéressant quoique peu connu ; il comprend ceux qui assurèrent la transmission entre une Antiquité grecque et un Moyen Age syriaque et pehlevi avant les grandes traductions arabes. Parmi eux citons Julius Africanus et Vindonius Anatolius de Berytos (Antoliūs).

C) *Les Rūms, Byzantins*, connaissent les auteurs du Bas-Empire et les citent. Si l'ouvrage de Cassanius Bassus peut être désormais daté du VIe siècle, on commence à peine à y voir clair quant à la *Filāḥa-ar-Rūmiyya*, que l'on a connue d'abord en traduction syriaque (Sardjis b. Hiliya) avant celle qui suivit en arabe (2).

D) La célèbre *Agriculture Nabatéenne* d'I. Wāḥšiyya, qui n'est plus à présenter depuis les fameux travaux de Tawfik Fahd, est omniprésente, enfin, dans l'ensemble de nos sources andalouses.

(1) Cf. Wellmann (M.), in Pauly-Wissowa, *Real Encyclopadie der classischen Altertum Wissenschaft*, t. 3 (1897), s.v. Bolos, col. 676. — Cf. Wellmann (M.), *Die Georgika des Democrits*, Berlin, 1921.

(2) Cf. Cl. Cahen, *J.E.S.H.O.*, 1971, p. 66, qui présente l'Agriculture Nabatéenne d'I. Waḥšiyya comme une réponse à cette Agriculture Grecque.

Cette longue tradition livresque donne un rôle prépondérant au guaditain Iūniūs (Columelle), et parmi les contemporains, à Ibn Ḥadjdjādj. *L'esprit dans lequel cette tradition est utilisée est le suivant* : retenir parmi tout le passé ce qui peut convenir à l'Andalousie, et afin de le savoir, *l'expérimenter.*

C'est pourquoi, si l'impression première est de compilation, elle débouche sur une mise en pratique minutieuse, en vue d'adapter aux sols et aux climats, les espèces dont la production est souhaitable pour l'Andalousie. Rien de moins inerte, dans cette accumulation livresque du savoir passé, mais au contraire une vigoureuse *sélection*, et sur le plan théorique un esprit critique consécutif à l'expérimentation et à l'observation sur le terrain. En bref, un grand moment de l'esprit d'imagination, mis au service d'un renouvellement du stock alimentaire et de la diversification des espèces cultivées.

III. *Le progrès pédologique, résultat majeur de l'expérience répétée et de l'observation.*

Une « pédologie » médiévale andalouse, tel est, sur le plan scientifique, le résultat le plus important de la stimulation à la production agricole des XI^e^-XII^e^ siècles. *Le schéma traditionnel, aristotélicien*, qui sert de point de départ à une classification des sols, cède la place, dans les livres d'Agriculture, à une *description vivante des sols réellement observés et cultivés.* Aux considérations théoriques sur l'élément originel froid et sec qu'est la terre succède une recherche opératoire des bons sols, leur qualité étant essentiellement définie par leur aptitude à être facilement retournés, à se maintenir dans un état moyen de moiteur, et à éviter le durcissement estival qui, étant donné le grand nombre de sols argileux en Péninsule Ibérique, reste la hantise de tous, agronomes et paysans. Mieux vaut, pour Ibn Wāfid, un sol relativement pauvre mais facile à labourer qu'une terre riche mais trop lourde qui épuise l'attelage et déçoit le paysan, tel est le but et le critère entre les bons et les mauvais champs.

L'empirisme entraîne un gonflement de la nomenclature, prélude à un dépassement des catégories antiques devenues figées et insuffisantes. Au Moyen Age, seule peut tenir lieu de

critère l'association de qualités physiques (couleur, texture, goût, réactions à l'eau, odeur, etc.) avec le résultat constaté de la récolte : empirisme qui se situe entre l'accumulation de faits observés et l'élaboration d'une théorie. Un grand nombre d'expériences sont reprises des Anciens, mais répétées à l'infini pour une adaptation rationnelle à l'échelle locale. Seul le cas précis est retenu, la plante et le sol s'adaptant l'une à l'autre dans un micro-climat donné (1).

Le principe est celui de la recherche d'une complémentarité sol/plante, et on plante l'orge en sol salé, tandis que la lie d'huile d'olive et de fréquents labours sont associés à tout défrichement en terrain faible.

Sur les mauvais sols, les graines employées doivent être de choix, recueillies dans des terres de bonne qualité ; par ailleurs on y sèmera clair. Donc à de mauvaises terres (trop compactes ou salées), bonnes semences, irrigation constante et labeur intensif, selon un principe que l'on peut qualifier de *rendement moyen optimum*, réalisant l'équilibre entre les défauts des sols et les qualités des plantes, l'effort paysan portant tout le poids de cette nécessité.

La complexité est acceptée comme une donnée naturelle à laquelle l'agronome et le paysan doivent s'adapter, sans bouleversement de l'ordre rencontré, mais au contraire selon une conception de l'agriculture qui reconstitue l'équilibre initial en l'améliorant, en l'enrichissant ; le propre de l'agriculture est la fertilisation du sol (introduction au *Kitāb al-filāḥa* d'I. al-ʿAwwām). Tous les sols, les plus répulsifs, sont ainsi récupérés par une bonification qui rappelle l'agriculture intensive des deltas asiatiques. On peut ainsi évoquer non seulement une pédologie d'accroissement des rendements mais encore une science de la terre qui permet la *colonisation* de surfaces auparavant délaissées comme incultes.

(1) Cf. sur ce point notre article « De l'idéologie aristotélicienne à l'empirisme médiéval : les sols dans l'agronomie hispano-arabe », dans *Annales E.S.C.*, nº 5, sept.-oct. 1975, pp. 1062-1083.

IV. *Les techniques aratoires sont méticuleusement décrites.*

Dans cette description, *l'impératif climatique* apparaît comme une donnée fondamentale. La date des pluies d'automne représente le drame du paysan. Même si dans le Calendrier de Cordoue (1), c'est en septembre que l'on passe du principe du feu à celui de la terre par l'intervention des pluies, de fait en Espagne méridionale les pluies peuvent tomber en novembre ou en décembre. Les labours en sont retardés d'autant, l'ensemencement tardif étant incompatible avec une bonne saison car l'été sera précoce. Le paysan doit alors préférer une variété à processus biologique court comme l'orge ou une légumineuse au froment *(ḥinṭa)* prévu. L'adaptation à la conjoncture climatique est la clé de la réussite.

Le labour est considéré comme un des meilleurs moyens de récupérer un sol stérile, maigre, léger (2), il aère la couche arable et « à la place de l'engrais il faut la labourer, tourner et retourner » (I. Baṣṣāl) (3). Le *ḳalīb* précède les semailles. Mais le hersage est son complément indispensable car *il ferme le sol* et protège les graines. Ce besoin de *fermer* le sol aux atteintes de l'aridité est une constante, répétée incesamment.

Les Andalous connaissent le labour profond, le *ḳalīb* étant un important retournement de la terre à ensemencer. Pour cette opération « on emploie une charrue forte *(miḥrāṯh)* et un grand soc *(sikka)* ; on trace dans ce premier labour des raies rapprochées et profondes » (4). Or, selon Dozy, le sens du mot *miḥrāṯh* se rapprocherait de *lisse*, et l'opération de labour serait essentiellement un labour « à plat » sans billonnage. Nos documents confirment cette idée et la justifient. Le labour à l'araire est un labour qui pulvérise les couches superficielles tandis que le labour profond, connu, et pratiqué en arboriculture ou en viticulture se fait à l'araire muni d'un grand soc métallique (cet

(1) Cal. Cord. éd. Pellat, p. 134.
(2) Khayr, f° 73.
(3) Baṣṣāl, IV, p. 368 ; de même ʿAwwām, II, p. 7, « on supplée à l'engrais par un second et un troisième labour ».
(4) ʿAwwām, II, p. 9.

essor agricole correspond également à un développement de la métallurgie).

Quant aux retournements les plus profonds, nécessaires à la vigne (1), à l'olivier, au figuier, au mûrier, ils se font de préférence à l'aide de la *misḥa* (2) ou grande houe. L'arboriculture nécessite un véritable défoncement du sol. La *misḥa* est un instrument à bras, muni d'un fer large en forme de pelle, actionné comme une pioche par un mouvement de percussion lancée, le geste étant cependant plus court que celui de la pioche. L'angle de raccord entre le manche et le carré métallique est le même que l'on retrouve sur les binettes et serfouettes de l'époque romaine (angle de 40° environ) ; c'est l'angle des instruments permettant le geste percutant mais court (3).

Ainsi les instruments qu'on a pendant longtemps qualifiés de « légers » sont ceux des retournements profonds ; ces instruments à bras, héritiers de la houe néolithique, sont devenus « lourds ». Ensuite et surtout leur grande variété de formes et de poids permet au paysan un emploi adapté au moment, au sol et à la plante.

L'objectif principal des labours en Péninsule Ibérique consiste à rendre la surface cultivable meuble, lisse, fine, ce qui explique la survie de l'araire pour le labour de plein champ et la multiplication concommitante des instruments à bras pour les défoncements profonds. Le hersage et les binages entrent dans cet incessant filtrage du sol, le feddān, ou unité de surface (qui finit par désigner le champ) devant être parfaitement pulvérisé, égalisé *(darasa)*. Herse et araire sont attelés à 2 bœufs dans les cas les meilleurs. Cet impératif, conditionné par le faible degré hygrométrique de l'air au sol, caractérise l'agriculture méditerranéenne et ses variantes sub-tropicales dans le Sud-Est ibérique. Au XVI^e siècle, G. Alonso de Herrera qui écrit pour le Cardinal Jiménez l'exige également : les sillons *(sulcos)* ne doivent

(1) Khayr, f° 102 v°, l. 11-16.
(2) Khayr, f° 115, v°, l. 8.
(3) Cf. A. Leroi-Gourhan, *Évolution et technique*, Paris, A. Michel, 1945, t. II, p. 1-2 et Singer-Holmyard, t. II, Développement des fortes bêches en fer, fabriquées dans toutes les forges de l'Empire romain.

pas se distinguer entre eux. On peut encore aujourd'hui lire cette nécessité édaphique dans le paysage espagnol. Les sous-sols, souvent saumâtres, expliquent par ailleurs cette préférence pour l'araire, les socs utilisés étant d'autant plus courts que le substrat est salé, sableux ou maigre (1). Par ailleurs le travail à la charrue *(miḥrāth)*, à la bêche *(fās)* ou à la houe *(misḥa)* se porte sur une couche arable qui *dépasse rarement 20-30 cm* (sauf pour l'arboriculture). *C'est cette même couche qui bénéficie des engrais* et le stade le plus important de la nutrition de la plante a lieu quand elle puise dans cette couche superficielle, humide, aérée, engraissée.

La conjonction de ces facteurs explique la *stabilité* de l'outillage aratoire méditerranéen en général, et andalou en particulier.

V. *Héritière de Rome, l'agronomie andalouse amplifie le dispositif rural de la micro-hydraulique.*

L'irrigation, et dans l'ensemble, la maîtrise de l'eau, représente dans l'histoire des structures matérielles un critère trop exclusif pour juger de la civilisation matérielle islamique isolée d'un ensemble dont elle est inséparable, et toujours par rapport à la romaine, pour la dénigrer ou pour l'exalter. L'opposition se justifie peu, l'histoire des techniques agricoles ibériques donnant l'exemple d'une remarquable continuité. La thèse traditionnelle d'un dispositif mis en place par les Romains se confirme ; la question importante est la suivante : A quel niveau, à la campagne, le progrès hispano-arabe se situe-t-il ? Car les musulmans des XI^e^ et XII^e^ siècles admirent le génie romain en matière de conduction d'eau, et les califes de Cordoue ne négligèrent pas cet aspect de l'aménagement hydraulique, à caractère urbain (en 941, l'eau de la Sierra Morena arrive par grande canalisation jusque dans le bassin d'ablutions de la Grande Mosquée de Cordoue). Néanmoins, la littérature historique et les récits de voyageurs accordent peu d'attention aux réseaux d'irrigation rurale (de même que les livres d'Agriculture ne mentionnent jamais la grande hydraulique urbaine). Ce silence réciproque

(1) Cf. Baṣṣāl, p. 368 ; ʿAwwām, I, p. 486.

surprend d'autant plus que les niveaux atteints dans l'un et l'autre de ces domaines, l'urbain et le rural, sont indissociables. Jusqu'à l'Èbre au Nord, jusqu'à l'Atlantique, à l'Ouest, le partage des terres entre les deux systèmes d'agriculture sèche *(secano)* et irriguée *(regadio)* fut fixé très tôt par les conditions naturelles. Strabon distinguait dans sa *Géographie* les campagnes bordant le Boetis, « cultivées avec un soin extrême » par les Celtici (1), et les « forêts, montagnes et plaines à sol maigre ».

Cette distinction se retrouve à l'époque hispano-arabe mais l'arboriculture s'étend sur la meseta. Les livres d'agriculture *font une place considérable à la culture sèche*, aux olivettes, aux champs de blé. Ces sols où abondent les sols « tirs » des géographes, bien pourvus en eaux pluviales dans les couches profondes, sont en fait ceux qui permettent la grande culture sèche des céréales et de l'olivier. Quant aux zones irriguées, originellement arides, elles doivent leur richesse à l'industrie humaine qui les transforma en huertas comme l'illustre l'exemple valencien. Son grandiose réseau de canalisations à prises fluviales est, malgré son acte de naissance romain, celui qui porte la marque islamique la plus forte, tant sur le plan technique qu'en matière d'organisation juridique de distribution. L'*institution du tribunal des eaux* remonte à l'administration islamique et Jaime Ier d'Aragon, lors de la prise de Valence (1238), accorda à ses nouveaux sujets le maintien intégral de l'institution du tribunal des eaux (2). Petite et grande irrigations ibériques portent dans les institutions et dans le vocabulaire castillan la marque de la période islamique.

Dans cet aménagement des eaux, la géomorphologie joue un rôle capital.

La *proximité des montagnes*, réserve d'eau pour le creux de l'été, les axes fluviaux autour desquels s'organisent les *vegas* (zones céréalières irriguées) et les *huertas* (zones maraîchères irriguées) sont autant d'éléments favorables à l'irrigation. Mais au XIe siècle, *vegas* et *huertas* sont mal discernables les unes des

(1) Strabon, *Géographie*, Paris, Belles-Lettres, 1966, t. 2, Livre 3, pp. 21-97.

(2) Texte de la charte donné en appendice par J. Brunhes, *L'irrigation dans la Péninsule Ibérique et dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1902.

autres, de même que la frange entre agriculture sèche et agriculture irriguée est mal perceptible, fluctuante, selon l'espèce cultivée et la saison. Je n'ai pu détecter *aucune indication de la poussée xérothermique qui* affecta toute l'Europe médiévale du XI^e^ siècle au XIV^e^ siècle, si ce n'est la hantise à l'égard d'un durcissement excessif des couches superficielles en été, et le retard souvent évoqué des pluies d'automne, lesquelles sont indispensables aux premiers labours ; la sécheresse estivale peut en effet se prolonger jusqu'en novembre-décembre, jusqu'à compromettre la saison agricole elle-même.

Cette *obsédante attente de la pluie* se retrouve au printemps : février-mars, c'est la mise en terre des drageons ou branches éclatées ; la convergence de l'humidité et d'une hausse de température aide la phase essentielle du processus végétal qu'est le tallage pour le blé.

Pluies d'automne, pluies de printemps, irrigation estivale, tels sont *les trois volets de l'hydrologie ibérique.* L'irrigation reste indispensable en zone méditerranéenne, et spécialement en climat sub-aride du SE ibérique où réussit la canne à sucre nouvellement importée d'Orient, chaleur et sécheresse survenant pendant les mêmes mois.

Pluie bénéfique donc, mais capricieuse et brutale. Si la réserve hivernale est insuffisante, c'est l'alfa qui règne. Dans ce contexte d'insécurité, l'irrigation représente la condition indispensable à la saison agricole, si insuffisante soit-elle.

C'est pourquoi nous trouvons décrits dans les livres d'agriculture andalous tous les moyens possibles de récupération d'eau pluviale. *Au centre du dispositif de petite hydraulique, le puits et la nā'ūra*, qui sert à élever l'eau par le moyen de godets *(qādūs*, pl. *qawādīs)*, et si le vocabulaire reste flottant, c'est en raison du renouvellement empirique de tous les moyens imaginés pour accroître « l'eau agricole ».

L'important pour l'histoire de l'agriculture réside dans la constatation d'un effort généralisé pour *augmenter le volume d'eau stocké* (le simple puits connaît un développement sous la forme des quatre puits de profondeurs différentes, reliés entre eux par le fond « afin que l'eau fournie par tous se réunisse dans le

premier, en augmente le volume et le double » (1). Nous avons là l'ébauche d'un *qanāt* ou du moins l'utilisation sur un faible territoire des galeries drainantes orientales. Les puits décrits avec une minutie et une précision exceptionnelles, sont de deux sortes : « puits arabes », ronds au fond mais à margelle ovale ; « puits persans », oblongs à la base autant qu'à la surface. Ils sont souvent voûtés. En ce qui concerne l'appareil de puisage la noria domine, le chadouf n'est pas mentionné. La noria décrite par A. Khayr est en bois d'olivier ou de micocoulier *(mīs)*, pourvue de cinq godets par brassée *(qāma)* de corde, soit cinq godets pour 1,84 m de corde environ. Le progrès consiste à alléger le mouvement par l'allongement de l'arbre de couche, et l'alourdissement de la roue.

Ces exemples sont destinés à illustrer l'impression dominante d'une *agriculture en expansion par les moyens peu spectaculaires mais fondamentaux du perfectionnement technique de la petite hydraulique*, et de l'entretien quotidien du bassin irrigué *(ḥawḍ)*.

VI. *La refertilisation est présentée comme le fondement principal de l'agriculture* (2).

Les données relatives aux engrais sont dans la tradition technique des pratiques latines, que nous pouvons résumer en l'appelant la « tradition de Columelle ». Elles en sont pourtant différentes par le grand nombre d'expériences réalisées et confrontées avec l'« avis des Anciens ». La fonction première de l'agriculteur est d'accroître la fertilité du sol, mais le principe de rendement étant l'obtention d'un *rendement moyen optimum*, c'est paradoxalement aux terres dites faibles que l'on réservera les meilleurs engrais, ou l'engrais tout court (3). Principe de basse conjoncture si on le compare à celui de l'agriculture moderne, mais principe permettant la *permanence d'une production nécessaire à la survie.*

(1) ʿAwwām, t. I, ch. 3, art. 2, p. 116.

(2) Cf. ʿAwwām, t. I, art. 5, p. 6, « ce qu'on entend par agriculture c'est l'amélioration de la terre ».

(3) Cf. I. Wāfid, ch. V, p. 305, « et la terre grasse n'a pas besoin de beaucoup d'engrais ».

Conscients de l'épuisement du sol après une série de récoltes (ce que les modernes appellent « l'exportation des ressources minérales »), les Hispano-Arabes utilisent l'engrais comme le correctif de tout ce qui rend la « saison » aléatoire, qualités insuffisantes du sol, imprévus du climat, exigences de la plante. En effet l'engrais étant chaud et humide (et l'on sait qu'à Valence les paysans mettaient l'engrais dans les canaux d'irrigation, comme le constate encore au XVI^e siècle G. Alonso de Herrera), il corrige la terre qui, dans son état originel et en termes aristotéliciens, est froide et sèche.

Avant tout ameublir un sol, donc *l'amender*, pour éviter le craquèlement de l'été, voilà pour le paysan le moyen le plus économique, le plus simple d'améliorer le sol. En effet la forte aridité estivale, entre les averses printanières et automnales sur une terre à dominante argileuse transforme le champ en carapace impossible à labourer. Ainsi l'amendement, comme le retournement inlassable de la surface (« visage de la terre »), contribuent à rendre possibles les labours d'automne ou *ḳalīb*. L'ameublissement est vital et peut prendre le pas sur l'engraissement à proprement parler.

Donc, dans les conditions ibériques, la convergence d'un sol compact et d'une forte aridité estivale apparaît comme le mal à éliminer, celui vers quoi tendrait toute terre non entretenue.

Le dénombrement des engrais employés laisse apparaître une conception « alchimique » de la refertilisation, fortement influencée par l'agriculture nabatéenne, et toutes les combinaisons sont employées afin de trouver le complément le meilleur au sol et à la plante.

Importance de l'engrais végétal. Dans la pratique, cendres et pailles, de préférence pailles de fèves et de légumineuses, sont les engrais simples utilisés massivement. Elles sont le refertilisant médiéval le plus courant, souvent mêlées à la lie d'huile d'olive quand cela est possible. *La fertilisation par les végétaux est la manière médiévale d'enrichissement des sols.*

En effet *la fumure animale reste rare.* Fientes d'oiseaux et de volaille (à l'exception des oiseaux aquatiques ; de même les déjections de porcs sont considérées comme trop fortes), engrais

humains, de chevaux, mulets, ânes, vaches, brebis et chèvres, toutes les fumures organiques sont utilisées avec discernement et *dans un ordre non laissé au hasard.* A titre d'exemple, les bouses de cheval, génératrices de mauvaises herbes, sont réservées pour les prairies.

La stabulation n'est pratiquée que pour les chevaux, le parcage itinérant des ovins et bovins permettant l'ameublissement et l'engraissement simultanés des parcelles en jachère travaillée.

On reste étonné devant la prudence dont font preuve les Andalous quant aux dosages et aux moments de la saison où sont administrés les engrais divers. En bref, l'important consiste à ne pas brûler la plante par une fumure excessive, ou en céréaliculture à éviter la verse. Il est préférable d'intercaler une culture de fèves entre la jachère et l'année à blé (blé d'hiver), manière empirique d'éviter la verse tout en entretenant la nitrification.

VII. *La rotation des cultures se diversifie, complément indispensable à la refertilisation.*

La jachère ou repos du sol à des fins de restitution naturelle des « sucs nutritifs » varie suivant les sols et les espèces cultivées, jusqu'à disparaître parfois complètement.

L'éventail des systèmes de rotations est très large. Rien d'étonnant, l'agriculture andalouse étant, dans un contexte d'effort à la production, une adaptation aux conditions pédologiques, météorologiques, et aux possibilités locales. Force nous est néanmoins de tenter un regroupement des rotations pratiquées. Nous avons recensé, du plus intensif au moins « forcé » :

— *une culture irriguée et fumée*, de type horticole et maraîcher,

— *une culture fumée non irriguée*, qui permet une récolte printanière de céréales (trémois) ou de légumineuses, c'est la jachère cultivée,

— *la jachère travaillée*, sans irrigation et sans fumure, laissant le sol à nu ; seul le labour permet une restitution naturelle des substances azotées et entretient le champ dans un état moyen d'ameublissement,

— enfin *la jachère nue*, souvent après plusieurs récoltes de blés, sur une terre moyenne, jusqu'au retour à la friche parfois et au pâturage naturel.

Les variantes de ces rotations sont nombreuses ; le système de culture n'offre aucune stabilité parce que l'objectif reste de *produire la gamme la plus variée d'espèces sur le même finage*, et ce après même le développement d'une commercialisation en plein essor.

Le rapport jachère/légumineuses/céréales est clairement exprimé ainsi que l'importance des céréales de printemps et des légumes d'été. Les plantes choisies sont de préférence à racines courtes (nitrification à bonne profondeur) : fèves, légumes divers, orge. L'orge de printemps est quelquefois utilisé en vert comme fourrage vert et sa culture est alors particulièrement soignée, voire irriguée : « on la sème au mois de mai et on la fauche en juin et juillet » (1).

VIII. *La rotation biennale reste le moyen le plus économique d'intégrer l'élevage au système de culture.*

Le troupeau ovin et bovin est conduit après la récolte sur le champ moissonné laissé en chaume et coupé à mi-hauteur. Le but du parcage est précis : fumure, ameublissement. Le paysan peut ainsi réduire la quantité de graines à ensemencer et investir moins. Cette pratique, la plus ancienne, image des premiers équilibres entre l'élevage et la culture, survit en Péninsule Ibérique du XI^e^ siècle. Le parc se déplace tous les jours, l'objectif essentiel portant, semble-t-il, sur le champ plutôt que sur le troupeau.

En fait, à l'échelle régionale, les franges steppiques des zones de cultures, les forêts des massifs montagneux, les herbages naturels des bords de fleuves rendent superflu l'aménagement d'un élevage intensif à grande échelle par suite d'une organisation pluriséculaire de l'élevage extensif.

Depuis l'apparition de l'agriculture ibérique dans l'histoire,

(1) ʿAwwām, II, p. 45.

le cheptel est présent, et source de richesse incomparable, il est déjà notable sous l'occupation romaine et wisigothique (1). Aux XIe et XIIe siècles, la coupure semble déjà réalisée entre une agriculture sédentaire avec élevage réduit aux nécessités des travaux agricoles et de l'alimentation familiale, et un élevage important et transhumant, extensif, dont on sait à quelle brillante fonction économique il était destiné avec l'organisation de la Mesta.

La tradition agricole méditerranéenne laisse sa place à la jachère mais tend à la réduire au maximum. Aujourd'hui encore, dans la huerta de Valence, la jachère labourée s'intègre pour une durée de 4 mois dans un assolement biennal où le blé est la culture principale encadrée par les haricots et le maïs. *La rotation s'est compliquée mais le rythme reste biennal.* Au Moyen Age les mêmes cultures ne reviennent pas sur la même parcelle selon une périodicité fixe sauf le blé d'hiver. On ne peut donc parler d'assolement. Les légumes, souvent en culture de plein champ, comblent les intervalles, et la jachère quand on ne peut faire autrement permet le parcage.

Mobilité des rotations mais permanence du principe fondamental de la refertilisation, le repos de la terre n'étant accordé qu'en dernier ressort.

Conclusion.

A travers les documents techniques (agronomiques et botaniques) que nous avons étudiés, nous voyons le paysage rural se modifier. Le traitement de la plante, le renouvellement des espèces cultivées font l'objet de nos travaux actuels qui compléteront l'étude des méthodes culturales.

On peut cependant avancer quelques constatations relatives aux structures foncières. Car si le progrès noté est économique, technique et scientifique, *les conditions de sa réalisation sont politiques.* La décentralisation du XIe siècle entraînant une meilleure gestion à l'échelle régionale, la politique agricole des

(1) J. Vicens Vivens, *op. cit.*, t. 1, p. 126.

Reyes de Taifas encourage le retour à la terre et favorise un régime de la propriété proche de « l'alleu » ; cette évolution va dans le sens de la fragmentation des grands domaines par suite du droit successoral malekite ; si bien que l'on peut décrire les structures foncières hispano-arabes comme une parenthèse où moyennes et petites exploitations se développent entre les latifundia wisigothiques et, ultérieurement, celles de la Reconquista.

L'intensification générale de la production agricole semble répondre à une rencontre de l'intérêt particulier et du Bien public.

Ce moment d'équilibre succombera aux effets des prélèvements de type « colonial » venant du Nord (Reconquista) et du Sud (invasions almoravide et almohade). Sur le plan scientifique et culturel, l'équilibre andalou se maintiendra jusqu'à la fin du XIII^e siècle, et sur le plan économique, le maintien des populations en place par les rois de la Reconquista fera reculer d'autant la constatation du déclin. Mais les conditions politiques n'étant plus réalisées, la « tradition de Palladius » où triomphait l'esprit de recette l'emportera sur celle qui avait animé les Hispano-Arabes pendant deux siècles ; le grand domaine sous-exploité succédera au champ cultivé en jardin, qui avait illustré les possibilités d'une exploitation maximum des ressources locales, fondée non sur un bouleversement technique, mais sur un savoir retrouvé, critiqué, expérimenté, le travail au champ étant fondé sur la valorisation psychologique de l'énergie paysanne.

Lucie BOLENS
(Genève)

Bibliographie sommaire

Sources de base

1. Abn al-ʿAwwām, *kitāb al-filāḥa (Livre de l'Agriculture).* Éd. du texte arabe avec trad. en castillan par Banqueri, 2 vol., Madrid, 1802. — Trad. fr. par J.-J. Clément-Mullet, 2 t. en 3 vol. avec glossaire, Paris, 1864-1867. — Éd. et trad. de nouveaux passages de l'œuvre d'Ibn al-ʿAwwām par C. Crispo Moncada, *Actes du VIII*e *Congrès international des Orientalistes* tenu à Stockholm en 1889, Leyde, 1893 ; 2e partie, section I : « Sémitique et de l'Islam », pp. 215-257.

2. Ibn Baṣṣāl al-Ṭulayṭulī, *kitāb al-qaṣd wa-l-bayān (Livre de la proposition et de la démonstration).* Connu par un compendium en castillan du xve siècle, éd. par J. Mª Millás-Vallicrosa, *Al-Andalus*, Grenade-Madrid, 1948.

3. *Le Calendrier de Cordoue.* Éd. par Dozy, nouv. éd., trad. et annotée par Ch. Pellat, Leyde, Brill, 1961.

4. Abu-l-Khayr al-Ishbīlī, *kitāb al-filāḥa.* Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4764, fos 61-180. — Extraits (cultures industrielles) éd. (fin xixe siècle) par A. Cherbonneau et présentés par H. Pérès (publ. Alger, 1946).

5. Ibn Wāfid al-Lakhmī, *Majmūʿ (Somme).* Connue par un compendium en castillan du xive-début xve siècle, éd. par J. Mª Millás-Vallicrosa, *Al-Andalus*, 1943, VIII.

6. Cassianus, Bassus, *Geoponica, geoponicorum, sive de re rustica*, libri XX. Ed. Nicolao Niclas, Leipzig, 1781. — Éd. H. Beck, Leipzig, 1895. — Trad. russe par

Lipchitz, in *Encyclopédie byzantine d'agriculture*, Moscou, 1960, 378 p., fig., pl.

7. De Herrera, Fray Gabriel Alonso, *Libro de Agricultura, Alcalá de Henares, 1539: Madrid, 1645. Agricultura General*, corrigée suivant le texte de la 1re éd. (1513), Madrid, 1918.

8. *Glosario de voces romancés registrados por un botánico anónimo hispano-musulman* (siglos XI-XII), éd. par Miguel Asín Palacios, Madrid-Granada, 1943, LIV+420 p. — C.R. César Dubler, *Al-Andalus*, 1945.

Textes antiques

9. Caton [le Censeur], Marcus Porcius, *De Agricultura*. Trad. Saboureux de la Bonneterie, in *Les agronomes latins, Caton, Varron, Columelle, Palladius*. Paris, Didot, 1874.

10. Columelle, Lucius Junius Moderatus, *De Re rustica (De l'Économie rurale)*, trad. par Louis Du Bois, P. Panckoucke, 1845.

11. Dioscoride, Pedanius, *De Materia medica*. Le nom arabisé complet de l'auteur est Diyusḳuridīs al-ʿAyn Zarbī. Cf. C. E. Dubler, *EI²*, II, p. 359. Trad. en syriaque puis en arabe. — Au xe siècle, à Cordoue, adaptation de l'ancienne version arabe orientale aux nécessités de la nomenclature occidentale hispano-arabe par le moine Nicolas, venu de Constantinople, en collaboration avec Ḥasday b. Shaprut.

12. Galien, *Livre des simples*. Trad. par Ḥunayn b. Isḥāq en syriaque et en arabe ; cette traduction fut la base de nombreux travaux de pharmacologie et de matière médicale au Proche-Orient et en Afrique du Nord mais ils ne nous sont pas parvenus.

13. Palladius, Rutilius Taurus Aemilianus, *De Agricultura*. Trad. par Cabaret-Dupaty, P. Panckoucke, 1843. —

La première version catalane médiévale, due à Ferrer Sayol, date de 1380-1385.

14. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle.* Trad. par J. André, Paris, Les Belles Lettres. Livre XVII, art. VI : « Du fumier » ; art. VII : « Des cultures qui enrichissent la terre et des cultures qui la brûlent » ; art. VIII : « Manière dont il faut employer le fumier » ; art. XLVI : « Du fumage ».

15. STRABON, *Géographie*, Paris, Belles-Lettres, 1966, t. 2.

16. THÉOPHRASTE, *Historia plantarum* : *De Causis plantarum.* Trad. angl. *(Enquiry into plants)* Arthur Hort, New York-Londres, 2 vol., 1926.

17. VARRON, Marcus Terentius, *L'Économie rurale*, trad. Rousselot, Paris, 1843 *(Le Barūn des Arabes).*

Ouvrages modernes

18. *Agriculture Algérienne*, 1961, 2 et 3.

19. ARIÉ, R., *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, Boccard, 1973.

20. AL-SHIHABI, M., art. « *Filāḥa* », in *EI*², II, p. 920.

21. BOLENS, L., *Les méthodes culturales au Moyen Age d'après les traités d'agronomie andalous : Traditions et techniques*, Genève, éd. Médecine et Hygiène, 1974.

22. BOSERUP, E., *Évolution agraire et pression démographique*, Paris, Seuil, 1970.

23. CODERA, Don Franciscus, et RIBERA TARRAGO, *Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris dedicit.* Saragosse, Abu Bequer Ben Jayr, 2 vol., 1844.

24. COSTEDOAT-LAMARQUE, Jean, *La question agraire en Andalousie.* Paris, PUF, 1923.

25. DARBY, George O. S., « Ibn Waḥshiyya in Mediaeval Spanish literature », *Isis*, 1941, XXXIII, pp. 433-438.

26. DEMBINSKA, M., « La paléobotanique, science auxiliaire de l'histoire », *Annales E.S.C.*, Sept.-oct., nº 5, 1970, pp. 1471-1475.

27. FEIBLEMAN, James K., « Les origines de l'empirisme scientifique », *Revue de synthèse*, 1967, LXXXVIII, juil.-déc., p. 207 : un paragraphe sur les musulmans ; p. 208 : la pensée scientifique musulmane prit fin aux environs du XIe siècle !

28. GABRIELI, Francesco, « Estudios recientes sobre la tradición griega en la civilización musulmana », *Al-Andalus*, 1959, XXIV (trad. esp.). — Paru en italien dans *La Parola del passato*, 1959, XIV, pp. 147-160.

29. GARCÍA GÓMEZ, E., « Sobre agricultura arabigoespañola (Cuestiones biobliográficas) », *Al-Andalus*, 1945, X, pp. 127-146.

30. HERMET, Guy, *Le problème méridional de l'Espagne*, Paris, A. Colin, 1965. — C.R. : P. Ponsot, « L'Espagne a-t-elle son mezzogiorno ? », *Annales, E.S.C.*, 1967, mai-juin.

31. HUETZ DE LEMPS, « Les terroirs en Vieille Castille et Léon ; un type de structure agraire », *Annales, E.S.C.*, 1962, janv.-févr.

32. IMAMUDDIN, S. M., « Al-Filahah in Muslim Spain », *Islamic Studies*, Karachi, 1962.

— *Some aspects of the socio-economic and cultural history of Muslim Spain (711-1492, A.D.)*. Leiden, Brill, 1965.

— "Farming and storing in Muslim Spain under the Umayyads," *Islamic Culture*, 1959.

33. LÉVI-PROVENÇAL, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 3 vol., 1950-1953.

34. LYNN WHITE Jr., *Medieval technology and social change*, Oxford, 1962. Trad. fr. Mouton and Co., Paris-La Haye, 1969.

35. MAHMOUD, H. M., *Essai sur la chute du califat umayyade de Cordoue en* 1009, Le Caire, 1948.

36. MARTINEZ MONTAVEZ, « La economía de la España omeya », *Hispania*, Madrid, 1965, XXV, pp. 429-440.

37. MEYERHOF, Max, *Science and medecine in the legacy of Islam*, Oxford, 1952.

— « Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les Musulmans d'Espagne », *Al-Andalus*, 1935, III.

— « On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs », *Islamic Culture*, Hyderabad-Decan, II, 1937, pp. 17-29.

38. MILLÁS-VALLICROSA, José Mª, « Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Hayyay y de Abu-l-Jayr », *Al-Andalus*, 1954, XIX, pp. 87-142.

— *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1942, pp. 92 sq.

— « Sobre bibliografía agronómica hispano-árabe », *Al-Andalus*, 1954, XIX, pp. 29-42.

39. SARTON, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 5 t., 3 vol., 1927-1948.

40. *Service de Botanique et d'Agronomie de Tunisie*, 1952.

41. SINGER, C., HOLMYARD, E. J., and HALL, A. R., *A history of technology*, vol. II, The Mediterranean civilisation and the Middle Ages, C 700 B.C. to c. A.D. 1500, Oxford University Press, New York, London, 1956.

42. UCKO and DIMBLEBY ed., *The domestication and exploitation of plants and animals*, London 1969.

43. VERNET, Juan, « La ciencia en el Islam y Occidente », *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, avril, 1964, II : pp. 537-572 *(Settimane di Spoleto)*.

44. VICENS-VIVES, J., *Historia social y economica de España y América*, Barcelona, Teide, 1957 (5 vol.), vol. 1.

à Georges Vajda
âtaynâhu ḥukmᵃⁿ wa ʿilmᵃⁿ
wa kaḏâlika naǧzî l-muḥsinîn

SUR UN PASSAGE ÉNIGMATIQUE DU *TABYĪN* D'IBN ʿASĀKIR

Au cours de son apologie d'al-Aš'arî (éd. Qudsî, 139-140), Ibn ʿAsâkir cite en faveur de son maître le témoignage d'un certain Abû l-ʿAbbâs, connu, dit-il, sous le nom de Qâḍî l-ʿAskar. Ce passage a déjà été traduit *in extenso* — mais de façon non littérale — par le P. McCarthy (*The Theology of al-Ashʿarî*, Beyrouth, 1953, 167-168), et Allard en a donné une brève citation (*Le problème des attributs divins...*, Beyrouth, 1965, 82-83). Voici ce qu'on y lit :

Abû l-ʿAbbâs, connu sous le nom de Qâḍî l-ʿAskar (...), rapporte qu'il a examiné les livres qu'ont écrits les Anciens (al-mutaqaddimûn) *sur la science du* tawḥîd. *Il dit:*

« *J'en ai trouvé certains composés par les* falâsifa, *comme Isḥâq* (1) *al-Kindî, al-Isfizârî* (2) *et d'autres. Tout cela sort de la voie droite et éloigne de la vraie religion. Il n'est pas permis d'examiner ces livres, car cela conduit à la perdition. En effet, sous le nom de* tawḥîd, *ils sont remplis d'associationnisme* (širk) *et d'hypocrisie. Et c'est pourquoi les Anciens parmi les* ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa *n'ont conservé* (amsaka) *aucun de leurs livres.*

(1) En réalité Yaʿqûb b. Isḥâq.

(2) C'est ainsi qu'il faut lire, cf. plus loin. Qudsî a lu الاسفرازى, transcrit par McCarthy : al-Isfarâzî.

« *J'ai trouvé aussi, sur cette science, de nombreux ouvrages composés par les Mu'tazilites comme 'Abd al-Ğabbâr ar-Râzî* (1), *al-Ğubbâ'î, al-Ka'bî* (2), *an-Naẓẓâm, et d'autres. Il n'est pas non plus permis de conserver ces livres ni de les examiner, de peur que cela ne fasse naître des doutes et n'affaiblisse la croyance, et que celui qui les conserve ne soit conduit à l'hérésie. Et c'est pourquoi les Anciens parmi les* ahl as-sunna wa l-ğamâ'a *ne les ont pas conservés.*

« *Pareillement les corporalistes* (muğassima) *ont composé des livres sur cette science: ainsi Muḥammad b. al-Hayṣam* (3) *et d'autres. Il n'est pas non plus licite de les examiner et de les conserver. Car ces gens sont les pires des hérétiques* (šarr ahli l-bida'). *Il m'est arrivé d'avoir dans les mains certains de ces ouvrages, mais je n'en ai conservé aucun.*

« *J'ai trouvé aussi d'Abû l-Ḥasan al-Aš'arî de nombreux livres sur cette science. Leur nombre approche les deux cents* (4), *mais le* Mûğiz al-kabîr *donne un exposé complet* (ya'tî 'alâ) *de tout ce qui est dans ses livres* (5). *Al-Aš'arî avait auparavant composé un gros livre pour justifier la doctrine des Mu'tazilites: au départ, en effet,*

(1) C'est-à-dire le Qâḍî 'Abd al-Ğabbâr (m. 1025), appelé ordinairement al-Hamaḏânî, ou al-Asadâbâdî, mais dont l'existence, à partir de sa nomination comme *qâḍi l-quḍât*, s'est déroulée toute entière à Rayy, d'où le nom de Râzî.

(2) C'est-à-dire Abû l-Qâsim al-Balḫî (m. 931), toujours appelé ainsi par les adversaires des Mu'tazilites.

(3) Théologien karrâmite (m. 1016 ?). On sait que les Karrâmiyya étaient taxés de *tağsîm*. Cf. la récente notice de Bosworth dans *Enc. Isl.* 2e éd., IV, 694 sq.

(4) La liste dressée par al-Aš'arî lui-même en 932 dans son *K. al-'Amad*, augmentée de celle d'Ibn Fûrak pour les années 932-935, comporte une centaine de titres : cf. *Tabyîn* 128,14 sq. et McCarthy, *Theology*, 211-230.

(5) Il apparaît en effet que ce traité — appelé ordinairement *al-Mûğiz*, et malheureusement non encore retrouvé — constituait l'une des œuvres majeures d'al-Aš'arî. L'auteur le cite en seconde position dans sa bibliographie du *'Amad*, et de même Ibn an-Nadîm dans le *Fihrist* (Flügel 181,17). En dépit de son titre (« l'Abrégé »), l'ouvrage comportait, au dire d'Ibn Fûrak (?), « douze livres correspondant aux différentes doctrines des adversaires, non musulmans ou musulmans. En fin de l'ouvrage est le livre de l'Imâmat, où il démontre la validité de l'imâmat d'Abû Bakr, et réfute la doctrine de ceux qui soutiennent la thèse de la désignation providentielle *(naṣṣ)*, et disent qu'à chaque époque doit exister un imâm impeccable et infaillible *(ma'ṣûm)* » (*Tabyîn* 129, 4-8). Le mu'tazilite Abû 'Abdallah al-Baṣrî, le maître de 'Abd al-Ğabbâr, dictait le *Mûğiz* à ses élèves (al-Ḥâkim al-Ğušamî, in *Faḍl al-i'tizâl wa ṭabaqât al-Mu'tazila*, éd. Fu'âd Sayyid, Tunis 1974, 372, 1-2).

il soutenait la doctrine des Muʿtazilites. Puis Dieu lui a montré leur égarement: il a alors renoncé à soutenir leur doctrine, et composé un livre réfutant celui qu'il avait composé en faveur des Muʿtazilites (1). *L'ensemble* (ʿâmma) *des Šâfiʿites ont adopté les positions d'Abû l-Ḥasan al-Ašʿarî. Les Šâfiʿites ont composé de nombreux livres en conformité avec la doctrine d'al-Ašʿarî. Cependant, certains de nos compagnons parmi les* ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa *ont taxé d'erreur Abû l-Ḥasan al-Ašʿarî sur certaines questions: ainsi quand il dit que le* takwîn *et le* mukawwan (2) *ne font qu'un, etc. — comme nous le montrerons au cours des questions, si Dieu le veut. Quiconque est informé* (waqafa ʿalâ) *des questions sur lesquelles Abû l-Ḥasan est dans l'erreur et connaît son erreur, il n'y a pas de mal à ce qu'il examine ses livres. Beaucoup de nos compagnons parmi les* ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa *ont conservé ses livres et les ont examinés.* »

Ici prend fin la citation d'Abû l-ʿAbbâs. Ibn ʿAsâkir y ajoute ce commentaire : *Ces questions auxquelles il fait allusion n'entraînent pas pour Abû l-Ḥasan de discrédit, et n'impliquent pas qu'on le taxe de mécréance, d'égarement, ni d'hérésie. S'ils avaient eu sur elles une discussion approfondie* (law ḥaqqaqû l-kalâm fîhâ), *il y aurait eu accord, et il serait apparu que le désaccord sur elles aboutit à l'accord. Les savants sont toujours en désaccord les uns avec les autres, chacun voulant combattre la thèse de son adversaire pour confirmer ou réfuter, et s'appliquant à faire apparaître son désaccord par (esprit de) recherche et d'investigation, sans que l'on voie là défaut ni imperfection. Dans les temps passés, les deux disciples d'Abû Ḥanîfa* (3) *ont été en désaccord avec lui et ont donné, sur maintes questions, des réponses qu'il*

(1) Il s'agit sans aucun doute du *K. al-Ǧawâbât fî ṣ-ṣifât ʿan masâʾil ahli z-zayġ wa š-šubuhât* (*Tabyîn*, 131, 3-7 ; McCarthy n° 20), qu'al-Ašʿarî décrit ainsi : « un gros livre sur les attributs divins — Ibn Fûrak, ou Ibn ʿAsâkir, ajoute : « c'est son ouvrage le plus volumineux » — dans lequel nous avons réfuté un livre que nous avions composé autrefois pour justifier la doctrine des Muʿtazilites, et qui n'avait pas son pareil parmi les livres composés en leur faveur. Puis Dieu nous a fait connaître la vérité, nous avons renié ce livre, nous l'avons réfuté et montré son erreur ».

(2) C'est ainsi qu'il faut lire en effet, et non *mukawwin*, comme l'ont lu McCarthy et, à sa suite, Allard : cf. plus loin.

(3) C'est-à-dire Abû Yûsuf et Šaybânî.

désapprouvait. Dieu enveloppe de Sa miséricorde tous les savants, et Il nous rassemblera dans leur groupe (1), *par Sa grâce et Sa compassion.*

Ce texte soulève trois questions, auxquelles — manifestement — ni McCarthy ni Allard n'étaient en état de répondre, et qui sont, du reste, de nature passablement disparate :

1° Qui sont ces Sunnites en désaccord avec al-Aš'arî, et sur quoi porte le désaccord ?

2° Qui est cet Abû l-'Abbâs, surnommé Qâḍî l-'Askar ?

3° Qui est ce philosophe appelé al-Isfizârî, dont le nom vient inopinément se joindre ici au nom fort connu d'al-Kindî ?

* * *

La réponse à la première question est relativement simple. Un détail, curieusement négligé par McCarthy (si bien qu'Allard n'y a pas non plus prêté attention), devrait mettre sur la voie. Au début du passage, en effet, McCarthy a cru bon de sauter, concernant l'identité de cet Abû l-'Abbâs, une précision fort utile — que j'ai moi-même volontairement omise —, à savoir qu'il « était un ḥanafite important » *(wa kâna min kubarâ' aṣḥâb Abî Ḥanîfa)*. Précision confirmée du reste, dans le commentaire d'Ibn 'Asâkir, par l'allusion aux divergences entre Abû Ḥanîfa et ses premiers disciples.

Or quiconque a pratiqué un tant soit peu la littérature théologique ḥanafite aura immédiatement reconnu, dans le grief fait à al-Aš'arî, une des thèses fondamentales, et probablement la plus caractéristique, de cette école, qui est la distinction du *takwîn* et du *mukawwan*. On renverra là-dessus à Taftazânî, commentaire des *'Aqâ'id* d'Abû Ḥafṣ an-Nasafî, éd. Salameh, Damas, 1974, 62-69, ainsi que — pour citer des sources moins connues — à Bazdawî, *Uṣûl ad-dîn*, éd. Linss, Le Caire, 1963, question 20 ; Abû l-Mu'în an-Nasafî, *Tabṣirat al-adilla*, ms. Le Caire, 42 kalâm,

(1) *fî zumratihim*, cf. *Cor.* 39, 71-74.

182 b-224 b ; Ṣâbûnî, *Bidâya*, éd. Kholeif, Le Caire, 1969, 67-73. Rappelons en quelques mots de quoi il s'agit.

Dans l'école muʿtazilite, puis dans l'école aš'arite, il est courant de distinguer en Dieu deux types d'attributs : d'une part, les « attributs de l'essence » *(ṣifât aḏ-ḏât)*, que Dieu possède de toute éternité, qu'Il ne peut pas ne pas avoir — par exemple, Son fait d'être puissant, savant, vivant, etc. ; d'autre part, les « attributs de l'acte » *(ṣifât al-fiʿl)*, c'est-à-dire les qualifications qui s'appliquent à Dieu du fait de Ses actes, que, par conséquent Il ne possède pas de toute éternité, puisque par définition, Ses actes sont non-éternels — par exemple, Son fait d'être créant, accordant des bienfaits, récompensant, châtiant, etc. On connaît la méthode définie par Ǧubbâ'î pour distinguer ces deux sortes d'attributs (1). Ṣâbûnî présente ainsi la thèse des Aš'arites : « Ils distinguent deux sortes d'attributs : les attributs de l'essence et les attributs de l'acte. Ils prétendent que les attributs de l'essence (2) sont éternels, résidant dans l'essence de Dieu, alors que les attributs de l'acte sont adventices *(ḥâdiṯa)* et non résidant dans l'essence de Dieu » (*Bidâya* 49, 12-14).

Les Ḥanafites — ou du moins la majorité d'entre eux — récusent cette distinction. Pour eux, l'acte de Dieu, Son « agir » si l'on veut, constitue un attribut éternel de Son essence au même titre que les autres. Ils en font le huitième attribut, ajouté aux sept que reconnaissent les Aš'arites (puissance, science, vie, ouïe, clairvoyance, parole, volonté). Ils lui donnent de préférence le nom de *takwîn*, tout acte de Dieu étant une certaine façon de faire être *(takwîn maḫṣûṣ)* (3).

Seulement, il est bien évident que, si l'on ne fait plus de distinction entre attributs de l'essence et attributs de l'acte, il faut en faire une à un autre niveau. Car on s'expose aussitôt à l'objection suivante : « si vous admettez l'éternité de l'acte

(1) Cf. Allard, *Attributs*, 115-119, ainsi que Nasafî, *Tabṣira*, 184 b 2-18. Sur les critères utilisés par Abû l-Qâsim al-Balḫî, cf. Mâturîdî, *Tawḥîd*, éd. Kholeif, Beyrouth, 1970, 50, 1-9. Sur ceux des Aš'arites, cf. Nasafî, *ib.* 184 b 18 sq.

(2) Entendus ici comme des substantifs : puissance, science, vie, etc. — alors que, pour les Muʿtazilites, comme on le sait, ces attributs ne sont rien d'autre que des qualificatifs : puissant, savant, etc.

(3) Cf. Taftazânî, commentaire des *ʿAqâ'id*, 52, 10.

créateur, vous devez admettre du même coup l'éternité du créé — autrement dit, l'éternité du monde » (cf. Nasafî, *Tabṣira* 181 b 18-19 : *inna l-qawl bi-qidami ṯ-ṯakwîn yu'addî ilâ l-qawl bi-qidami l-'âlam*). D'où la distinction entre *ṯakwîn* et *mukawwan*, entre le « faire-être » et le « fait-être ».

Les mots *fi'l*, *ḫalq*, tout comme en français les mots « action », « création », sont équivoques. Selon que l'on se place du point de vue du sujet ou du point de vue de l'objet, *fi'l* signifie soit l'acte au sens propre, le fait d'agir, soit le résultat de cet acte. *Ḫalq* désigne tout aussi bien la création, entendue comme l'acte de créer, et la créature. En réalité, si Mu'tazilites et Aš'arites se voient contraints de distinguer entre l'acte de Dieu et Ses autres attributs, c'est précisément parce qu'ils confondent ces deux significations : ils confondent le *fi'l* et le *maf'ûl*, le *ḫalq* et le *maḫlûq*. Pour eux, le « faire-être » est identique au « fait-être » *(al-ṯakwîn 'ayn al-mukawwan)*. Or c'est là qu'il faut établir une distinction : le « faire-être » est autre que le « fait-être » *(al-ṯakwîn ġayr al-mukawwan)*. De cette façon, l'éternité de l'acte créateur n'entraîne nullement l'éternité du créé. Tout le créé est adventice. Mais ce créé est un *maf'ûl* à distinguer du *fi'l* qui en est le principe, et qui, lui, est éternel.

Cette distinction n'est pas propre à l'école ḥanafite. Déjà chez les premiers Mu'tazilites, on se posait la question de savoir si le *ḫalq* est ou non identique au *maḫlûq* : cf. les *Maqâlât* d'al-Aš'arî, éd. Ritter, 363-366 et 509-512. On ne peut pas dire non plus que ce soit la thèse des théologiens ḥanafites dans leur totalité. Outre qu'encore au XI^e^ siècle bon nombre de ḥanafites étaient mu'tazilites (1), et que certains d'entre eux ont été aš'arites (2), on relève le cas d'Ibn al-Humâm (m. 1457) qui, dans son *K. al-Musâyara* (ms. Paris 6558, 12 b 1 sq.), remet carrément cette thèse en question, et cite un propos d'Abû Ḥanîfa qui, selon lui, donnerait plutôt raison aux Aš'arites. Certes, Ibn al-Humâm peut être considéré comme un auteur tardif. Mais déjà, dans le *Muḥaṣṣal*, Râzî — qui est du reste, à ma

(1) Cf. G. Makdisi, *Ibn 'Aqîl...*, Damas, 1963, 295, 330, etc.

(2) Notamment Abû Ğa'far as-Simnânî (m. 1052), disciple de Bâqillânî. Ce sera encore, plus tard, le cas de Ğurğânî as-Sayyid aš-šarîf (m. 1413).

connaissance, le premier aš'arite à signaler cette thèse (1) — l'attribue à « certains » juristes ḥanafites *(baʿḍ fuqahâ' l-ḥanafiyya)* (éd. du Caire, 135, 2 sq.). Faut-il en faire une thèse spécifiquement mâturîdite ? C'est possible : elle est défendue ardemment par Abû l-Muʿîn an-Nasafî qui, tout au long de la *Tabṣira*, se réclame du šayḫ Abû Manṣûr (2). Ibn al-Humâm soutient, quant à lui — et précisément contre Nasafî, cf. *Tabṣira* 214 b, 13 sq.) — que la doctrine du *takwîn* attribut éternel de Dieu est une invention des Ḥanafites « modernes », contemporains de Mâturîdî (*Musâyara* 12 b 7). Mais Bazdawî admet, lui aussi, cette distinction : or — en dépit de toute la considération qu'il manifeste à l'égard du maître de Samarqand — on ne peut pas faire de lui, à proprement parler, un mâturîdite. En deux occasions, dans les *Uṣûl*, il fait observer que Mâturîdî soutient un point de vue contraire à celui de la majorité des *ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa*, et identique à celui des Muʿtazilites (207, 12-13 et 211, 16-17). Du reste, il est bien possible que — comme l'affirme Nasafî *(l. c.)* et comme le laisse entendre Bazdawî (*Uṣûl* 70, 8-12) — Mâturîdî n'ait pas inventé la thèse du *takwîn* et qu'il l'ait simplement reprise de ses maîtres (3). En tout cas, il y a là une difficulté qui revient toujours quand il est question de théologie ḥanafite. Parler d'une « école ḥanafite », d'une « doctrine ḥanafite », n'a pas de sens : c'est comme si on parlait d'une théologie šâfiʿite. Mais parler de mâturîdisme est, en revanche, trop restreint : ni Bazdawî, ni Ibn al-Humâm — pour ne citer qu'eux — ne peuvent être considérés véritablement comme des mâturîdites.

* * *

Revenons maintenant au passage d'Ibn ʿAsâkir. Je disais que, pour quiconque a étudié quelque peu les théologiens ḥanafites, la nature de ce texte et son origine étaient aisément décelables.

(1) Šahrastânî en signale une semblable dans la *Nihâyat al-aqdâm*, éd. Guillaume, 104, 14-16, mais il l'attribue aux Karrâmiyya.

(2) L'un des manuscrits de la *Tabṣira* (Le Caire 6673) a même pour titre : *K. Tabṣirat al-adilla li (...) Abî l-Muʿîn an-Nasafî (...) ʿalâ ṭarîqati l-imâm ʿalam al-hudâ Abî Manṣûr al-Mâturîdî.*

(3) Notamment Abû Naṣr al-ʿIyâḍî : cf. *Tabṣira*, 42 kalâm, 215 a 7 sq.

Mais je ne pense pas qu'il faille aller beaucoup plus loin dans la pratique de ces auteurs pour se rendre compte — mais la surprise est grande — qu'en réalité le témoignage attribué ici à cet Abû l-ʿAbbâs n'est rien d'autre qu'un extrait de la préface du *K. Uṣûl ad-dîn* de Bazdawî (1,3 - 2,12) ! La citation est littérale, à l'exception de quelques menues variantes, dont plusieurs, du reste, améliorent sensiblement les lectures de Linss (1). Une seule est digne de remarque : s'agissant des « erreurs » reprochées à al-Aš'arî, là où Bazdawî écrit *aṣḥâbunâ* (2, 7), la citation d'Ibn ʿAsâkir dit : *baʿḍ aṣḥâbinâ* (2). On est tenté d'y voir une modification volontaire, laissant ainsi supposer que seule une minorité de Ḥanafites s'est opposée à al-Ašʿarî.

Naturellement, une question vient aussitôt à l'esprit : faut-il alors mettre en doute l'attribution de ce texte à Bazdawî, imaginer une interpolation ? Cela me paraît tout à fait exclu. D'une part, le contenu est en parfait accord avec le reste de l'ouvrage. Ainsi, l'expression *ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa* pour désigner les Ḥanafites est, peut-on dire, typique de Bazdawî. On l'y rencontre quasiment à toutes les pages, alors que, chez Mâturîdî, on ne la trouve jamais (3), chez Abû l-Muʿîn an-Nasafî, rarement. Abû Ḥafṣ an-Nasafî dit : *ahl al-ḥaqq* ; Ṣâbûnî, *ahl al-ḥaqq* ou *ahl as-sunna*. De même, l'idée qu'al-Ašʿarî ne se sépare des *ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa* que sur quelques points, dont en particulier, la confusion du *fiʿl* et du *mafʿûl*, est reprise et développée à la fin de l'ouvrage (242, 12-14 et 245, 6 sq.) (4). On y retrouve la référence au *Mûǧiz al-kabîr* (246, 5).

D'autre part, la suite immédiate du texte, chez Bazdawî, ne

(1) Ainsi 2, 1 : *kutub*^{an} *kaṯîra* au lieu de *kutub*^{an} *wa ġayrahu* ; 2,3 : *kitâb*^{an} *kabîr*^{an} au lieu de *kutub*^{an} *kaṯîra ;* 2,5 : *ʿâmmatu* au lieu de *ʿilmahu.*

(2) Même leçon dans Subkî, qui rapporte dans les *Ṭabaqât aš-Šâfiʿiyya*, d'après le *Tabyîn*, le passage relatif à al-Aš'arî (n^{lle} édition du Caire, 1965, III, 377).

(3) Les références indiquées dans l'index de Kholeif, 409, ne correspondent à rien.

(4) Ces points de divergence, selon Bazdawî (*Uṣûl* 245-246), sont au nombre de trois. La première « erreur » d'al-Aš'arî (et la plus grave, cf. 246,1) concerne la question des actes divins. Les deux autres concernent, d'une part, l'assimilation qu'il établit entre la volonté de Dieu, Son amour et Son approbation, relativement aux actes mauvais des hommes (cf. mon article de *Studia Islamica* XL, 1974, 17-22), d'autre part, sa définition de la foi.

peut que confirmer ce sentiment. D'un paragraphe à l'autre, ce sont les mêmes formules qui reviennent. Il y est d'abord question d'Ibn Kullâb, dans des termes qui, là encore, seront repris et développés à la fin du livre (242, 14-16 et 246, 8 sq.). Mieux encore — ce qui, compte tenu des observations précédentes, peut être considéré comme décisif — le paragraphe suivant comporte une référence personnelle au père de l'auteur, dont il sera encore question plus loin à deux reprises (155, 19-20 et 158, 17-18), ainsi qu'à son arrière-grand-père ʿAbd al-Karîm b. Mûsâ, disciple de Mâturîdî (1).

Faut-il alors supposer que, sous le nom d'Abû l-ʿAbbâs Qâḍî l-ʿAskar, Ibn ʿAsâkir désigne Bazdawî lui-même ? C'est difficile à imaginer. L'auteur des *Uṣûl* est usuellement connu sous la *kunya* d'Abû l-Yusr, et surtout, s'il a été qâḍî, on ne lui voit jamais attribuer le titre ni le surnom de qâḍî l-ʿAskar.

Il faut donc admettre qu'Ibn ʿAsâkir commet ici une erreur d'attribution. Peut-être simplement a-t-il connu ce passage de Bazdawî par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre — un Ḥanafite du nom d'Abû l-ʿAbbâs, etc. — et fait ensuite la confusion.

* * *

Mais qui est alors cet Abû l-ʿAbbâs ? C'est la seconde question. Malheureusement je n'y ai pas encore trouvé de réponse. Il semble, à lire Ibn ʿAsâkir, que ç'ait été là un personnage en vue

(1) Voici ce texte (qui vient donc immédiatement à la suite du passage cité par Ibn ʿAsâkir) :

Abû Muḥammad ʿAbdallah b. Saʿîd b. Kullâb al-Qaṭṭân a lui aussi écrit de nombreux livres sur cette science. Il est plus ancien qu'Abû l-Ḥasan al-Aš'art, et il ne m'est venu en main aucun de ses livres. La plupart de ses thèses sont conformes aux thèses des ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa, *sauf un petit nombre de questions, qui n'atteignent pas le nombre de dix. Sur ces questions, il est en désaccord avec les* ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa, *et il est dans l'erreur, comme nous le montrerons au cours des questions, si Dieu le veut. Il n'y a pas de mal à conserver ses livres et à les examiner, pour quiconque est informé des questions sur lesquelles il est dans l'erreur.*

J'ai encore trouvé, de la main du šayḫ al-imâm az-zâhid *Abû Manṣûr al-Mâturîdî as-Samarqandî un livre sur la science du* tawḥîd *selon la doctrine des* ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa. *Il a été un des chefs des* ahl as-sunna wa l-ǧamâʿa, *auteur de prodiges* (karâmât). *Mon père le* šayḫ al-imâm *m'a rapporté ses prodiges, qu'il tenait de son grand-père le* šayḫ al-imâm az-zâhid *ʿAbd al-Karîm b. Mûsâ...*

Bazdawî explique ensuite ce qui l'a déterminé à composer lui-même un ouvrage sur ces questions.

chez les Ḥanafites *(kâna min kubarâ' aṣḥâb Abî Ḥanîfa)* (1). Il devrait donc normalement figurer dans les *Ṭabaqât* ḥanafites. Or, en dépit d'un dépouillement attentif et systématique des *Ǧawâhir* d'Ibn Abî l-Wafâ' al-Qurašî et du *Tâǧ* d'Ibn Quṭlùbuġâ, je n'y ai rien rencontré qui corresponde au « profil » souhaité. Il y a bien dans le *Tâǧ* un Abû l-'Abbâs Qâḍî l-'Askar, d'Alep (éd. Bagdad, 1962, 11, § 23), mais il est mort en 767/1366, soit deux siècles après Ibn 'Asâkir ! Dans son chapitre des surnoms *(alqâb)* (*Ǧawâhir*, éd. Hayderabad, II 383 § 947), Ibn Abî l-Wafâ' signale un seul personnage connu sous le nom de Qâḍî l-'Askar, un certain Ḫalîl b. 'Alî de Ḥamâ (*ib.* I 235 § 596) (2), mais celui-ci est mort en 641/1244, donc, là encore, bien après Ibn 'Asâkir (m. 571/1176). Ailleurs, il est vrai (II 146 § 450 et 390 § 1004), il signale encore un Alépin, connu sous les noms d'Ibn al-Abyaḍ et aussi de Qâḍî l-'Askar ; mais celui-là est né en 560/1165, et avait donc onze ans à la mort d'Ibn 'Asâkir. De deux autres personnages, Ibn Abî l-Wafâ' dit qu'ils ont exercé la charge de qâḍî l-'Askar, mais, de ces deux, je n'en vois qu'un seul qui pourrait convenir quant aux dates, à savoir Mas'ûd b. Šuǧâ' Burhân ad-dîn de Damas (II 168 § 514, cf. *Tâǧ* 76 § 232) (3), né en 510/1116, donc de quelque dix années plus jeune qu'Ibn 'Asâkir, et mort en 599/1203. Ce Mas'ûd, indique la notice, avait été l'élève d'Abû l-Ḥasan 'Alî Burhân ad-dîn (m. 548/1154) (4), dont, probablement, Ibn 'Asâkir avait lui-même suivi l'enseignement à Damas (5). Mais il ne semble pas qu'on l'ait jamais connu sous le nom de Qâḍî l-'Askar — bien qu'il en ait exercé les fonctions —, et on voit, dans le courant de la notice, qu'il avait pour *kunya* Abû l-Muwaffaq.

(1) Subkî — qui reprend ce passage du *Tabyîn* — dit même qu'il était *min al-mutaqaddimîn fî 'ilmi l-kalâm* (*l. c.* 377,2). Mais je me demande si Subkî ne fait pas là une confusion à partir des premiers mots de la citation d'Abû l-'Abbâs, où celui-ci dit avoir examiné les livres qu'ont écrits *al-mutaqaddimûn fi 'ilmi t-tawḥîd.*

(2) Son fils 'Alî était connu sous le nom d'Ibn Qâḍî l-'Askar : cf. *Ǧawâhir* I 362 § 998 (2) ; *Tâǧ* 43 § 128.

(3) Pour le second, cf. II 185 § 579. J'exclus le personnage mentionné en I 261 § 684, où l'expression *tawallâ l-qaḍâ' bi-'Askar* (au lieu de *qaḍâ' l-'Askar*) me paraît plutôt signifier que l'intéressé a été juge dans une localité du nom de 'Askar ('Askar Sâmarrâ, 'Askar Mukram, etc.).

(4) Cf. *Ǧawâhir* I 359 § 990.

(5) Cf. N. Elisséeff, *Nûr ad-dîn*, Damas, 1967, 16 et 919-921.

L'identité de notre Abû l-'Abbâs reste donc pour le moment inconnue. En réalité, c'est à Ibn ʿAsâkir lui-même qu'il faudrait la demander. On ne trouve pas d'autre trace du personnage dans le *Tabyîn*, mais il y a gros à parier qu'il en est question dans le *Ta'rîḫ Dimašq*. Malheureusement, c'est là un ouvrage énorme, et qui est encore, dans sa plus grande partie, à l'état de manuscrit. J'en ai dépouillé les quelques volumes déjà édités, je n'y ai rien trouvé. Je laisse donc la solution de cette énigme à la patience de quelque autre.

* * *

Nous aurons plus de chance, Dieu merci, avec al-Isfizârî. Ce philosophe obscur, dont le nom, venant après celui de Kindî, fait un curieux effet — qui n'apparaît ni dans le *Fihrist*, ni chez Tawḥîdî (*Muqâbasât*, etc.), ni chez Ibn al-Qifṭî et les auteurs de même nature — n'est pas un inconnu pour tout le monde. Si, par exemple, nous considérons la liste des « philosophes de l'Islam » qu'énumère Šahrastânî dans le *K. al-Milal* (1), nous l'y voyons figurer, et en fort bonne compagnie. Il vaut la peine, du reste, de citer cette liste dans son entier (elle mériterait une étude à elle seule) et de l'examiner brièvement.

Yaʿqûb b. Isḥâq al-Kindî,
Ḥunayn b. Isḥâq,
Yaḥyâ an-Naḥwî,
Abû l-Faraǧ al-Mufassir,
Abû Sulaymân as-Siǧzî,
Abû Sulaymân Muḥammad b. Maʿšar al-Maqdisî,
Abû Bakr Ṯâbit b. Qurra al-Ḥarrânî,
Abû Tammâm Yûsuf b. Muḥammad an-Nîsâbûrî,
Abû Zayd Aḥmad b. Sahl al-Balḫî,
Abû Muḥârib al-Ḥasan b. Sahl b. Muḥârib al-Qummî,

(1) En tête du quatrième chapitre de la section consacrée aux *falâsifa*, soit la première page du tome III de l'éd. Wakîl, Le Caire, 1968. En réalité, cette liste, comme on le verra, ne comporte pas que des philosophes musulmans : on y compte quatre chrétiens.

Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Sarakhsî,
Ṭalḥa b. Muḥammad an-Nasafî,
Abû Ḥâmid Aḥmad b. Muḥammad al-Isfizârî,
ʿĪsâ b. ʿAlî b. ʿĪsâ al-wazîr,
Abû ʿAlî Aḥmad b. Muḥammad b. Miskawayh,
Abû Zakariyyâ Yaḥyâ b. ʿAdî,
aṣ-Ṣaymarî (1),
Abû l-Ḥasan Muḥammad b. Yûsuf al-ʿĀmirî,
Abû Naṣr Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarkhân al-Fârâbî,
Abû ʿAlî al-Ḥusayn b. ʿAbdallah b. Sînâ.

La plupart de ces noms nous sont bien connus : Kindî (m. vers 870), Ḥunayn (m. 873), Jean Philopon (VI^e s.), Abû l-Farağ b. aṭ-Ṭayyib (m. 1043), Abû Sulaymân al-Manṭiqî as-Siğistânî (m. 985), Ṯâbit b. Qurra (m. 901), Abû Zayd al-Balḫî (m. 934), Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Sarakhsî (m. 899), Miskawayh (m. 1030), Yaḥyâ b. ʿAdî (m. 974), Abû l-Ḥasan al-ʿĀmirî (m. 991), al-Fârâbî (m. 950), Ibn Sînâ (m. 1037).

D'autres noms sont moins connus, mais identifiables, grâce, d'une part, à Tawḥîdî, d'autre part au *K. Ṣiwân al-ḥikma* d'Abû Sulaymân as-Siğistânî (2), dont la version abrégée (*muntaḫab*,

(1) Il faut en effet distinguer cette *nisba* du nom précédent, comme l'a bien vu Badrân (l'éd. Wakîl en fait un nom unique). La confusion a pu venir de ce que Ṣaymarî avait lui aussi pour *kunya* Abû Zakariyyâ.

(2) Qu'il faut, je pense, distinguer de son homonyme Abû Sulaymân al-Manṭiqî le maître de Tawḥîdî. Il y a là, en réalité, une question fort difficile, et qui appellerait plus qu'une simple note. Mais il me paraît impossible d'identifier, comme on l'a fait jusqu'à maintenant (Stern, Badawî), le philosophe de Baġdâd, contemporain de ʿAḍud ad-dawla, et l'auteur du *Ṣiwân al-ḥikma*. Voici notamment pourquoi.

1) Aucun bibliographe, à l'exception de Bayhaqî (*Tatimma*, éd. Kurd ʿAlî, Damas, 1946, 82 § 36) — c'est-à-dire ni Ibn an-Nadîm (qui était pourtant un de ses disciples), ni Ibn al-Qifṭî, ni Ibn Abî Uṣaybiʿa —, ne mentionne le *Ṣiwân al-ḥikma* parmi les ouvrages d'Abû Sulaymân al-Manṭiqî (alors que ce devrait être son livre le plus célèbre) ; pas plus d'ailleurs qu'ils ne mentionnent l'épître sur le Premier Moteur (également publiée par Badawî), ni celle sur le Parcours des voies des vertus, l'une et l'autre citées, avec le *Ṣiwân*, dans la notice de Bayhaqî. On observera encore que ces trois ouvrages sont groupés *à part* dans le ms. Fâtiḥ 3222 cité par Badawî (introduction arabe 23-25). En revanche, ladite notice de Bayhaqî ne mentionne aucun des titres cités soit par les mêmes bibliographes, soit par Tawḥîdî dans l'*Imtâʿ*.

exactement « anthologie ») — la seule que l'on ait — a été publiée récemment par ʿA. Badawî (Téhéran, 1974). Ce sont d'abord ceux d'Abû Sulaymân al-Maqdisî, donné comme l'auteur, ou l'un des auteurs, des *Rasâ'il Iḫwân aṣ-ṣafâ'* (*Imtâʿ*, Le Caire, 1939-44, II, 4 ; *Ṣiwân* 361-364), et de ʿĪsâ b. ʿAlî b.

2) Comme l'a remarqué Badawî, Abû Sulaymân as-Siǧistânî fait lui-même l'objet d'une notice dans le *Muntaḫab Ṣiwân al-ḥikma* (311-315), dont, évidemment, il ne saurait être l'auteur. Selon Badawî, cette notice serait due à l'auteur de la version abrégée, qui l'aurait insérée là en hommage à l'auteur de l'original. Mais, si c'est vrai, pourquoi l'avoir placée à cet endroit du livre, et non plutôt à la fin, ou au début ? Et comment expliquer qu'au contraire, précisément au début du livre, l'auteur de l'Abrégé n'ait même pas pris la peine de nommer l'auteur du *Ṣiwân?*

3) Il y a d'autres faits aussi troublants. Ainsi, le même Abû Sulaymân est cité, dans le courant du livre (138,3 ; 159,8 ; 299,7) sans qu'on ait le moins du monde le sentiment d'une interpolation : son témoignage intervient tout naturellement, parmi d'autres. Certes, on pourrait imaginer que, résumant un ouvrage d'Abû Sulaymân, l'auteur du *Muntaḫab* cite de temps à autre son nom (*qâla Abû Sulaymân*, etc.). Mais, dans ce cas, ce nom devrait apparaître plus souvent, plus régulièrement, et de préférence en début de chapitre. Or le seul passage où le nom d'Abû Sulaymân intervienne fréquemment est le chapitre sur le roi de Siǧistan Abû Ǧaʿfar (315-320), et c'est visiblement en tant que l'unique source d'information sur ce personnage.

4) Le livre contient un long chapitre, fort élogieux, sur Miskawayh (346-352), lequel était de vingt ans plus jeune qu'Abû Sulaymân. Il y est même fait allusion à sa mort (en 1030, quarante-cinq ans après celle de Siǧistânî) (347,2). Faut-il supposer que ce chapitre aussi a été interpolé ? De même, il est fait trois fois référence à Abû Ḥayyân at-Tawḥîdî, dont une fois au *K. al-Baṣâ'ir* (151,5 ; 311, 4 sq. ; 342,21 sq.). Imagine-t-on Platon citant Aristote ? Ou s'agit-il encore d'interpolations ?

Par conséquent, en dépit d'une homonymie totale — et difficilement explicable, je l'avoue —, je ne vois pas d'autre solution que de distinguer entre l'auteur du *Ṣiwân al-ḥikma* mentionné par l'unique Bayhaqî (*Tatimma*, introd. et § 36) et l'Abû Sulaymân de l'*Imtâʿ* et des *Muqâbasât*.

Notons que l'emploi de-ci de-là, dans le *Muntaḫab*, de la première personne pourrait permettre d'en situer approximativement l'auteur, ou plutôt les auteurs : celui de l'original et celui de l'abrégé. En 287, 11-13, on lit, à propos d'une épître de Kindî : *J'ai entendu dire à l'Imâm* (...) *Bahâ ad-dîn* (...) *Muḥammad at-Tabarî : « Cette épître m'a été donnée par Ibn al-Ḥubal al-Baġdâdî, disciple d'Abû l-Barakât, l'auteur du* K. al-Muʿtabar. » Ce qui nous place au moins au milieu du XII^e^ s. (Abû l-Barakât est mort après 1164). Mais en 321,7, il est écrit : *ḥaddaṯanî al-Ustâḏ Abû ʿAlî* (...) *Miskawayh...* Ce n'est donc plus le même personnage qui parle. Celui-ci a connu personnellement Miskawayh (m. 1030) (cf. encore 347,18 : *šâhadtuhu*), et était probablement son disciple (il l'appelle « maître »). On peut donc vraisemblablement supposer qu'il s'agit ici de l'auteur même du *Ṣiwân* (en gros, première moitié du XI^e^ s.), et, dans le cas précédent, de l'auteur du *Muntaḫab* (en gros, seconde moitié du XII^e^ s.).

ʿIsâ (m. 1003), le fils du célèbre vizir, que les *Muqâbasât* mentionnent à plusieurs reprises dans le cercle d'Abû Sulaymân as-Siǧistânî (1) (cf. également *Ṣiwân* 332-333). Dans ces mêmes *Muqâbasât*, on relève le nom, maintes fois cité, d'Abû Zakariyyâ aṣ-Ṣaymarî, lui aussi faisant partie du cercle d'Abû Sulaymân à Baġdâd (cf. également *Ṣiwân* 337). Ibn Muḥârib al-Qummî, cité de-ci de-là par Tawḥîdî (2), fait l'objet d'une notice du *Ṣiwân* (298), où il est appelé al-Ḥasan b. Isḥâq (et non Sahl). On y lit que le vizir Ibn al-ʿAmîd (m. 970) s'enorgueillissait de l'avoir pour compatriote (à Qumm) (3).

D'Abû Tammâm an-Nîsâbûrî, il est une fois question dans l'*Imtâʿ* (II, 15), où il représente, aux côtés d'Abû Zayd al-Balḫî et d'Abû l-Ḥasan al-ʿĀmirî, l'un de ces philosophes qui ont voulu — en vain — accorder la philosophie avec la loi religieuse *(šarîʿa)*. Tawḥîdî indique qu'il a fait partie de l'entourage de Muṭarrif b. Muḥammad, vizir du prince gîlânais Mardâwîǧ (m. 943). Ce même Abû Tammâm a droit à une courte notice dans le *Ṣiwân* (340). Il y est présenté comme l'auteur d'une épître sur les définitions *(risâla fî l-ḥudûd)* « telle que personne n'en a jamais composé de semblable » : précision intéressante pour qui s'interroge sur l'origine réelle de l'épître du même nom attribuée à Kindî (4).

En ce qui concerne Ṭalḥa an-Nasafî, son nom n'apparaît nulle part — à ma connaissance — chez Tawḥîdî. Mais une notice lui est également consacrée dans le *Ṣiwân* (338). Il y répond à deux questions, relatives aux sciences naturelles, qui lui sont posées par le roi de Sigistân Abû Ǧaʿfar (m. 963) (cf. plus loin).

Reste celui que nous cherchons : al-Isfizârî. Hélas, cette fois, semble-t-il, nos sources sont défaillantes. Non seulement lui non plus n'est nulle part mentionné par Tawḥîdî, mais on cherche en

(1) Cf. l'index des *Muqâbasât* dans l'excellente édition préparée par M. Daniel Watrigant, thèse de 3e cycle, Paris-Sorbonne, 1973.

(2) *Muqâbasât*, éd. Watrigant, § 378 ; *Basâʾir*, éd. Kaylânî, Damas, 1964, I, 433 ; *Aḫlâq al-waẓîrayn*, Damas, 1965, 235.

(3) Il a probablement vécu dans la première moitié du xe s. Dans les *Aḫlâq al-waẓîrayn*, il est dit rapporter un propos entendu par lui de la bouche d'Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsî (m. 899).

(4) Cf. mon introduction à l'épître des définitions dans *Al-Kindî, Cinq épîtres*, éd. du C.N.R.S., Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines, Paris, 1976.

vain dans le *Ṣiwân* une notice le concernant. A croire que, de tous les noms de la liste, la phrase de Bazdawî n'aurait retenu que le plus célèbre (ou presque) et le plus obscur !

Cependant, comme on l'a vu, il est question à plusieurs reprises, dans le *Ṣiwân*, d'un certain Abû Ğaʿfar b. Bâbûya, roi du Siğistân. Cet Abû Ğaʿfar a été le patron d'Abû Sulaymân as-Siğistânî (*l. c.* 311, 4), et c'est du reste Abû Sulaymân qui constitue la source unique de la notice qui lui est consacrée (315-320). Ce prince ṣaffâride — qui avait pour nom Aḥmad b. Muḥammad b. Ḫalaf b. al-Layṯ, et qui a en effet régné au Siğistân (sous protectorat sâmânide) de 923 à 963 [1] — était non seulement ami des philosophes, mais philosophe lui-même. Un épisode assez connu le représente faisant écrire au célèbre grammairien de Baṣra, Abû Saʿîd as-Sîrâfî (m. 979), par la plume d'Abû Sulaymân, pour lui poser maintes questions sur le Coran, des mots arabes, des vers, et même sur les règles du *fiqh* et les doctrines théologiques (*Imtâʿ* I 130, repris dans Yâqût, *Muʿğam al-udabâ'*, éd. Margoliouth, III 100). La notice du *Ṣiwân* — tout entière fondée sur le témoignage d'Abû Sulaymân — le montre versé dans la science politique, amateur de poésie, féru de sagesse grecque, connaissant par cœur les épîtres d'Aristote à Alexandre, discourant avec les philosophes et tenant lui-même des propos fort sagaces sur la politique ou la morale.

Or, évoquant l'une de ces discussions, Abû Sulaymân nous en cite les principaux participants : « il y avait là, dit-il, *al-Isfizârî*, Ibn Ḥibbân [2], Ṭalḥa, Abû Tammâm, et d'autres » (317, 4-5). Le *Ṣiwân* n'en dit pas plus. Mais il dit l'essentiel : il a bien existé un philosophe du nom d'Isfizârî ; il se trouvait à la cour du roi de Siğistân aux alentours de 955-960, en compagnie d'Abû Sulaymân as-Siğistânî, de Ṭalḥa an-Nasafî — que nous avions déjà vu en conversation avec le roi Abû Ğa'far (338) — et d'Abû Tammâm an-Nîsâbûrî, qui s'avère avoir été, lui aussi, pendant un temps, un protégé de ce prince (cf. encore plus loin 318, 9 sq.).

(1) Son règne est raconté dans l'anonyme *Târṯ-i Sîstân*, éd. Bahâr, Téhéran, 1314 sol., 310-327 (renseignement aimablement communiqué par M. Jean Aubin).

(2) Probablement Ibn Ḥibbân al-Bustî, le Traditionniste šâfiʿite (m. 965), natif du Siğistân, et qui y a vécu les quinze dernières années de sa vie.

Il convient ici de dire quelques mots de cette *nisba* peu connue, et, à vrai dire, peu claire. D'une part, les auteurs ne sont pas d'accord sur la prononciation du toponyme auquel elle renvoie. Yâqût *(Mu'ğam al-buldân)* prétend que l'on doit dire Asfizâr, ou Asfuzâr (1). Mais Sam'ânî *(Ansâb)* prononce Isfizâr. C'est cette seconde vocalisation que j'ai cru devoir retenir, ma seule raison étant que Sam'ânî a vécu un demi-siècle avant Yâqût (2). D'autre part, ces mêmes auteurs ne s'accordent pas sur l'identité exacte d'Isfizâr. Les uns — les plus nombreux — en font une localité : pour Sam'ânî, Subkî, c'est une ville entre Harât et le Siğistân ; pour Yâqût, une ville du Siğistân sur la route de Harât. En revanche, pour al-Iṣṭaḫrî, ce n'est pas le nom d'une ville, mais d'un district *(kûra)*, qu'il situe, lui, dans le Ḫurâsân, dans la région de Harât (*Masalik* 149, 18-20).

Il y a donc là un toponyme passablement obscur, et c'est peut-être la raison pour laquelle la *nisba* qui en dérive a été si souvent mal lue. Dans sa minutieuse édition critique du *K. al-Milal*, Badrân signale que, dans presque tous les manuscrits, le nom d'al-Isfizârî (qu'il lit Asfizârî) a été écrit incorrectement : الاسفرانى, الاسقرارى ... Le plus souvent, on a lu *al-Isfarâ'inî* (ainsi encore la vieille édition du *Milal* en marge d'Ibn Ḥazm). La confusion est ancienne, du reste. Dans son chapitre sur le juriste šafi'ite Abû Ḥâmid al-Isfarâ'inî (m. 1016), Subkî juge bon de préciser que ce personnage ne doit pas être confondu avec le philosophe Abû Ḥâmid al-Isfizârî, pour la raison qu'il a connu quelqu'un qui, à la lecture du *K. al-Milal*, et lisant Isfarâ'inî au lieu d'Isfizârî, s'était imaginé que le šayḫ Abû Ḥâmid faisait partie des *falâsifa* (*Ṭabaqât*, n^lle édition, IV 67-68) (3).

Une chose est claire, en tout cas. Isfizâr — au sud de Harât — est un lieu-dit du Siğistân, ou limitrophe de cette province. On comprend donc qu'Isfizârî ait fait partie de l'entourage du roi Abû Ğa'far. On peut même imaginer que toute sa carrière

(1) Telle est la vocalisation qu'a choisie Ḥînî dans son éd. des *Masâlik* d'al-Istaḫrî, Le Caire, 1961, 146,12 et 149,19.

(2) C'est également celle que propose Subkî, *Ṭabaqât*, IV, 67.

(3) Subkî cite, à cette occasion, en la modifiant et mutilant quelque peu, la liste du *K. al-Milal*.

s'est déroulée là. Que Tawḥîdî ne cite jamais son nom (pas plus qu'il ne mentionne celui de Ṭalḥa an-Nasafî, autre familier du prince) laisse supposer que nous avons affaire ici à quelque érudit local, dont la renommée n'a guère dépassé les limites de son terroir. Le même sort, du reste, aurait peut-être attendu son compatriote et contemporain Abû Sulaymân, si ce dernier n'était pas venu à Baġdâd.

Cependant, si le *Ṣiwân* se contente de signaler une fois le nom d'Isfizârî, la *Tatimma* apporte — comme le laissait espérer son titre — un complément d'information, et sous la forme, cette fois, d'une notice particulière (éd. Kurd ʿAlî 83, § 37), qui vient du reste immédiatement après celle d'Abû Sulaymân as-Siǧistânî, l'auteur du *Ṣiwân al-ḥikma*. On y lit ceci :

Le sage (ḥakîm) (1) *Abû Ḥâmid Aḥmad b. Isḥâq* (sic) *al-Isfizârî, le sage pieux, le philosophe éminent. Auteur d'ouvrages sur les mathématiques* (ar-riyâḍiyyât) *et la philosophie rationnelle* (al-maʿqûlât). *Dans ses ouvrages, son langage est châtié* (munaqqaḥ), *sans défaut, mêlé d'aucune imperfection.*

Suivent, comme dans les autres notices, un certain nombre de sentences *(kalimât)* attribuées au personnage. Je ne crois pas utile de les reproduire ici.

Il faut signaler que la même *Tatimma* mentionne plus loin (125 § 68) un autre Isfizârî, plus connu d'ailleurs, l'astronome Abû Ḥâtim Muẓaffar al-Isfizârî, contemporain de ʿUmar Ḫayyâm. Mais c'est bien évidemment du premier qu'il est question chez Bazdawî (m. 1099, soit trente-trois ans avant ʿUmar Ḫayyâm).

Nous pouvons donc maintenant situer à peu près notre personnage : philosophe, mathématicien, auteur d'un certain nombre d'ouvrages ; contemporain d'Abû Sulaymân as-Siǧistânî (soit milieu x^e s.) ; comme lui originaire du Siǧistân (ou des environs immédiats).

(1) Ou le philosophe. Ce terme que Bayhaqî emploie constamment (de même que *ḥikma, ḥikmî*) ne paraît pas avoir de signification plus particulière.

On peut évidemment se demander pourquoi l'auteur du *Ṣiwân* n'a pas jugé bon de parler plus longuement d'al-Isfizârî (dont Tawḥîdî, rappelons-le, ne dit pas un mot), et si Bayhaqî, lui-même ḫurâsânien, n'a pas cédé à quelque patriotisme provincial en lui consacrant une notice.

Mais ici nous devons nous rappeler notre point de départ, c'est-à-dire la phrase de Bazdawî. Car, compte tenu de ce que nous avons établi, il demeure étonnant pour nous que, venant à parler des *falâsifa*, l'auteur ḥanafite ait pensé à citer cet Isfizârî, et lui seul, en compagnie de Kindî. La seule explication qui s'en puisse donner est que, si ce philosophe est resté inconnu à Baġdâd (comme tout le laisse supposer), il a dû jouir d'une réputation relativement grande dans les provinces orientales : Ḫurâsân et Transoxiane. Il n'est pas impossible que, dans ces régions lointaines, et surtout pour des gens peu au fait des disciplines « grecques » comme les *fuqahâ'* et les *mutakallimûn*, il ait représenté, à une certaine époque, les idées des *falâsifa*.

J'en crois voir une autre preuve chez Abû l-Mu'în an-Nasafî, autre ḥanafite de Transoxiane, et à peu près contemporain de Bazdawî. Dans un passage de la *Tabṣira* relatif à la prophétie, Nasafî évoque tous les mécréants que le zèle des croyants n'a pas détourné d'écrire leurs ouvrages impies : il cite Ibn ar-Râwandî, Ibn Zakariyyâ ar-Râzî, les Manichéens de Baṣra, puis un personnage dont le nom est écrit, dans un manuscrit, الاسفسر ارى, dans l'autre, الاسفر انى, et qu'il dit avoir composé toutes sortes d'ouvrages hétérodoxes *(anwâ' al-ilḥâd)* (mss. Le Caire, 6673, 221 a 23 ; 42 kalâm, 313 b 12-13). Quand on connaît les fautes de transcription auxquelles a donné lieu le nom d'Isfizârî (cf. ci-dessus), cela ne paraît pas une hypothèse très imprudente que de le rétablir ici.

Daniel GIMARET
(Paris)

APPENDICE

Je profite de l'occasion pour rectifier certaines erreurs ou éclairer certaines incertitudes de McCarthy concernant la liste des ouvrages d'al-Aš'arî dans le *Tabyîn* (*Theology*, Appendix III).

N° 17. Comme l'a signalé Fu'âd Sayyid dans sa bibliographie d'Abû l-Qâsim al-Balḫî (1), l'ouvrage d'al-Balḫî auquel il est fait allusion sous le titre *Ta'wîl al-adilla* s'appelait en réalité *K. Awâ'il al-adilla*. Il est mentionné, entre autres, par l'auteur du *Bad' wa t-ta'rîḫ* (éd. Huart I 135), qui en fait un grand éloge (2). C'est ce livre-là, sous ce titre, qui a été réfuté par al-Aš'arî, comme en témoigne la *Tabṣira* d'Abû l-Muʿîn an-Nasafî, où cette réfutation se trouve citée deux fois : cf. ms. Le Caire 42 kalâm 264 b 6-7 : *ḥakâ l-As'arî hâḏâ l-ǧawâb fî kitâbihi fî naqḍ Awâ'il al-adilla ʿalâ l-Ka'bî* ; 341 b 14-15 : *wa ʿalayhi ʿtamada l-As'arî fî kitâbihi llaḏî radda fîhi kitâb Awâ'il al-adilla li-Abî l-Qâsim al-Ka'bî*. La formule employée ici est donc étonnante : le livre « connu sous le titre de *Naqḍ Ta'wîl* (c.-à-d. : *awâ'il*) *al-adilla ʿalâ l-Balḫî* » ne peut être que l'ouvrage d'al-Aš'arî lui-même. On ne voit pas comment il aurait pu réfuter un livre ainsi intitulé. Il y a donc probablement une faute de texte.

Signalons (à la suite de F. Sayyid) que ces mêmes *Awâ'il al-adilla* ont également fait l'objet d'une réfutation de la part de Mâturîdî : voir encore la *Tabṣira*, 216 b 7 et 342 a 1.

D'autre part (cf. toujours F. Sayyid), à la fin de ce même article, McCarthy n'a pas reconnu un autre titre, pourtant fort célèbre, d'al-Balḫî. Il faut lire : « à quoi nous avons ajouté la réfutation de ce qu'il dit des attributs divins dans son *K. ʿUyûn al-masâ'il wa l-ǧawâbât* ». Cf. notamment Ibn an-Nadîm, *Fihrist*, Fück, 305, 43 ; Flügel, 342, 26-27 ; Masʿûdî, *Murûǧ aḏ-ḏahab*, éd. Pellat, § 159.

(1) *Faḍl al-i'tizâl*, 49-50 (en réalité 47-48 : il y a une erreur de pagination).
(2) Cependant, il ne figure pas dans la liste du *Fihrist*, Fück, *ZDMG*, 1936, 305.

Nos 22 à 26. Ce Ḫâlidî, que McCarthy dit n'avoir pu identifier, est vraisemblablement Abû ṭ-Ṭayyib Muḥammad b. Ibrâhîm al-Ḫâlidî, mentionné dans les *Ṭabaqât al-Mu'tazila* d'Ibn al-Murtaḍâ (éd. Diwald-Wilzer 110,14-16). Ce mu'tazilite, de tendance murği'ite (cf. *ib.* 105, 8-9) (1), avait été l'élève en kalâm d'Abû l-Ḥasan al-Barḍa'î (m. 909), l'un des chefs des « Baġdâdiens » (cf. *Fihrist*, Fück, 303, 7-9 ; *Ṭabaqât* 90, 12 sq.) et était lui-même un Baġdâdien fort sectaire.

Nos 27 et 30. Ibn ar-Râwandî est en fait l'auteur d'un *K. Adab al-ǧadal* (cf. *Fihrist*, ms. Ch. Beatty, 119 b 9-10) — vraisemblablement, comme le suppose McCarthy, sur « l'art de la polémique » (cf. le livre du même nom composé par al-Aš'arî, no 68). Et c'est pourquoi le *Šarḥ Adab al-ǧadal* indiqué ici au no 30 pourrait être tout aussi bien un commentaire de cet ouvrage. Ibn an-Nadîm le cite parmi les livres « orthodoxes » d'Ibn ar-Râwandî. D'autre part, au no 27, le contexte laisse supposer que, dans cette circonstance, al-Aš'arî prend la défense d'Ibn ar-Râwandî contre al-Balḫî.

En ce qui concerne ce dernier, on sait en effet par la *Tabṣira* de Nasafî, 216 b 7-8, qu'il a écrit un *K. Tahḏîb al-Ǧadal* (2). L'indication fournie ici par al-Aš'arî dit clairement qui était visé par ce livre. Je ne comprends donc pas pourquoi F. Sayyid — qui connaît pourtant ce passage du *Tabyîn* — a voulu voir dans l'ouvrage de Balḫî une réfutation du *K. al-Ǧadal* de Mâturîdî (*Faḍl*, 47 — en réalité : 49 —, nos 12 et 14) (3).

Mâturîdî a lui aussi composé une réfutation du *Tahḏîb al-Ǧadal* : cf. *Tabṣira*, ib.

No 43. Le *K. an-Nawâdir* est cité dans la *Tabṣira*, 351 b 5-6. Al-Aš'arî y démontrait la possibilité de l'obligation à l'impossible *(taklîf mâ lâ yuṭâqu)*.

No 70. Ce mystérieux « Ibn Qais » n'est autre qu'une mauvaise lecture pour ابرُقْلُس Abruqlus, c'est-à-dire Proclus : cf. *Tabṣira*,

(1) Le *Fihrist* mentionne une réfutation de Ḫâlidî par Ibn al-Iḫšîd (m. 938) *fî l-irǧâ'* (Flügel, 173,9).

(2) Qui se confond peut-être avec l'ouvrage cité par le *Fihrist*, Fück, 305,45, sous le titre : *K. al-Ǧadal wa âdâb ahlihi wa taṣḥîḥ 'ilalihi.*

(3) Le *K. al-Ǧadal* de Mâturîdî est un traité d'*uṣûl al-fiqh* (*Tabṣira*, 216 b 12-13).

188 a 19 et 219 a 11. Le ms. 6673 du Caire fait du reste une erreur semblable et lit ابن قُلُس (133 a 3 et 155 a 7). Proclus, comme on le sait, représente par excellence, pour les théologiens musulmans, la doctrine de l'éternité du monde (il est appelé ici *ad-dahrî*) : cf. la notice de Walzer sur BURUḲLUS dans l'*Enc. Isl.* 2e éd. I, 1380-81.

Nº 89. Si l'on doit vraiment lire *Naqḍ Šarḥ al-Kitâb*, le *Kitâb* en question pourrait être tout simplement celui de Sîbawayh, objet de maints commentaires de la part des grammairiens (notamment Ibn Sarrâǧ, m. 929 ; plus tard ses disciples Abû Saʿîd as-Sîrâfî et ʿAlî b. ʿĪsâ ar-Rummânî), dont beaucoup, on le sait, étaient muʿtazilites ou favorables aux muʿtazilites.

LE MONNAYAGE D'OR DES SEPT DERNIERS CALIFES ABBASSIDES[1]

Du point de vue de la numismatique, les califes abbassides qui vont d'al-Muqtafī, dont le règne commença en 530/1136, à al-Musta'ṣim, mis à mort par le Mongol Hūlāgū en 656/1258, forment un groupe distinct et homogène. En effet al-Muqtafī fut le restaurateur du monnayage califal et, à partir de lui, il n'y aura pas de solution de continuité ; entendons par là que tous ses successeurs émettront de la monnaie d'or, laquelle sera seule, ici, examinée.

Ce groupe de sept califes s'oppose à celui de ses sept prédécesseurs directs qui, à partir d'al-Muṭī', se vit priver du droit de frappe *(ḍarb)* par les deux pouvoirs temporels qui se succédèrent à Bagdad : les Bouyides d'abord et puis, à leur suite, les Grands Seljouqides.

A la dislocation de l'empire des Grands Seljouqides, c'est aux dépens des Seljouqides d'Iraq qu'al-Muqtafī et ses successeurs récupérèrent progressivement, et non sans à-coups, l'exercice de la frappe monétaire.

(1) Cette étude, préparée conformément au programme de recherche de l'U.R.A. n° 22 du C.N.R.S., est le développement d'une communication faite au VIII[e] Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Aix-en-Provence, septembre 1976, sous le titre de « L'or des Califes abbassides à la veille de la conquête mongole ».

Bouyides et Grands Seljouqides n'avaient pas fait disparaître des pièces qu'ils frappaient (quel qu'en fût l'atelier), le nom du calife : le conservant sur une face, sur l'autre ils inscrivirent le leur. A cet égard il n'y a pas de différence entre leur pratique et celle des dynasties qui, sans rejeter l'autorité califale, avaient réussi à arracher au calife la plénitude du pouvoir temporel : Toulounides et Ikhshidites en Égypte et dans les Contrées Syriennes, avant la conquête de ses pays par les Fatimides venus de Berbérie Orientale et la sécession qui s'ensuivit par rapport à Bagdad, Samanides et Ghaznévides aux confins de l'Asie Centrale et de l'Iran.

En 334/945 l'arrivée des Bouyides chiites à Bagdad, siège même du califat, inaugure une ère nouvelle qui, du point de vue de la numismatique, se continuera sous les Grands Seljouqides sunnites qui feront leur entrée en Iraq un peu plus d'un siècle plus tard.

Sous ces deux dynasties le document numismatique occulte l'état réel du califat maintenant dépouillé de son autorité temporelle sur la totalité de son empire.

Il est toutefois possible, la numismatique venant en aide à l'histoire, de dégager deux tendances, sinon deux règles. La première est que le calife cesse de faire figure de souverain temporel véritable dès lors qu'il n'existe plus de pièces frappées à son seul nom et la seconde, son corollaire, que toute apparition de pièce au seul nom du calife, durant les deux siècles de pouvoir bouyide et seljouqide, serait le signe certain d'une crise sérieuse, affectant l'autorité de ces « maires du palais ».

Les savants numismates de l'Orient arabo-islamique donnèrent au siècle dernier, l'appellation de « califes sans pièces » aux sept califes qui se succédèrent à Bagdad durant ces deux siècles. Cette appellation n'a pas à être remise en cause, car le témoignage numismatique n'est pas affecté par l'apparition d'une pièce au seul nom d'un de ces « sans-pièces », comme le dinar frappé à Madīnat al-Salām (1) en 486/1093 par le calife al-Muqtadī. Nous

(1) Le deuxième calife abbasside, al-Manṣūr, baptisa Bagdad lorsqu'il la fonda au IIe/VIIIe siècle, Madīnat al-Salām (la ville de la paix), nom qu'elle gardera sur son monnayage jusqu'à l'arrivée des Mongols au VIIe/XIIIe siècle.

savions, par les textes, que la mort du sultan Malikšāh donna lieu à une crise dynastique qui permit au calife d'influencer les événements ; nous savons par ce dinar que le calife al-Muqtadī, profitant de cette vacance du pouvoir seljouqide, alla jusqu'à faire une tentative pour restaurer sa pleine souveraineté (1).

Avant d'aller plus loin dans l'examen de l'or des derniers califes, il faut signaler que le matériel utilisé pour cette étude provient principalement du Cabinet des Médailles, du British Museum et de l'American Numismatic Society (2).

* * *

A l'époque où on avait cessé d'émettre en leur nom propre, les califes ne faisaient plus figurer sur leurs dinars que leur *laqab* (nom de règne), al-Rāḍī bi llāh ou al-Muṭi' li llāh, par exemple. Le monnayage de nos derniers califes est, à cet égard, différent. Leur *laqab* était toujours précédé de la désignation *al-imām* (l'imam) et toujours suivi d'*amīr al-mu'minīn* (l'émir des croyants).

Un seul des premiers Abbassides avait fait usage sur ses dinars de la qualité d'*imām* : il s'agit d'al-Ma'mūn, et on sait que celui-ci manifestait un certain penchant pour le chiisme. De cette dernière remarque nous allons voir plus loin l'intérêt (3).

Or, entre al-Ma'mūn et l'époque où nous sommes, trois siècles s'étaient écoulés. Les Fatimides, qui régnaient au Caire et dans les Contrées Syriennes depuis quelque deux siècles, se désignaient — et se désigneront toujours sur leurs pièces — en tant qu'*imām* et *amīr al-mu'minīn*.

(1) V. S. Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, IX, p. 277. Le Cabinet des Médailles possède un exemplaire de cette même pièce et aussi un dinar semblable (acquis en 1974) à date de lecture incertaine. Si ce n'était l'omission de son nom au revers, ces pièces seraient en tous points identiques à l'émission de 485/1092-3 au nom de Ǧalāl al-dawla Malikšāh.

(2) Il m'est agréable de remercier ici M. Raoul Curiel, M. Michael L. Bates, M. N. M. Lowick, grâce auxquels cette étude a pu être entreprise.

(3) Il n'est pas possible dans le cadre de cette brève étude d'essayer de définir et de comparer, même brièvement, les termes de « calife » et « imam », le lecteur pourra consulter les grands ouvrages d'islamologie et notamment l'*Encyclopédie de l'Islam*, *E.I.* II et *E.I.*², IV (s.p.) sous *khalīfa* ; *E.I.*², III, sous *imāma*.

Les quelques pièces des Assassins d'Alamūt qui sont parvenues jusqu'à nous portaient également le titre *al-imām* (1).

Pourquoi ce choix des derniers califes ? Pourquoi s'être qualifiés d'*imāms* ? Pourquoi n'avoir pas jugé bon d'utiliser le titre « *al-ḫalīfa* » (le successeur) comme l'avaient fait les grands ancêtres ?

Parmi les hypothèses qui viennent à l'esprit et qui permettraient de répondre à cette question, la plus intéressante paraît être qu'en cette deuxième moitié du VI^e^/XII^e^ siècle la notion d'*imām* l'emportait en prestige sur toute autre et était nécessaire pour s'affirmer auprès de la faction chiite d'Iraq.

Notons que, soucieux d'« utiliser » l'autorité religieuse des califes, les Grands Seljouqides et, à leur suite, les Seljouqides d'Iraq avaient déjà, sur leurs pièces, « attribué » au calife (ce que n'avaient pas fait les Bouyides, et pour cause), la qualité d'*imām*.

Le plus ancien document numismatique d'époque seljouqide où le calife est désigné en tant qu'*imām*, semble être un dinar d'Alp Arslān frappé à Madīnat al-Salām en 462/1069-1070 ; le calife était alors al-Qā'im.

Le monnayage d'or des sept derniers califes : al-Muqtafī li-amr Allāh (530/1136-555/1160), al-Mustanǧid bi llāh (555/1160-566/1170), al-Mustaḍī bi-amr Allāh (566/1170-575/1180), al-Nāṣir li-dīn Allāh (575/1180-622/1225), al-Ẓāhir bi-amr Allāh (622/1225-623/1226), al-Mustanṣir bi llāh (623/1226-640/1242), al-Musta'ṣim bi llāh (640/1242-656/1258), où *al-imām* figure au droit de la pièce, en tête de l'inscription centrale, présente les constantes suivantes :

Droit	*Revers*
الامام	محمد
لا اله الا الله	رسول الله
وحده لاشريك له	صلّى الله عليه

(1) V. G. C. Miles, *Coins of the Assassins of Alamūt*, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3, 1972, p. 155-162.

[*laqab* : ...]

امير المؤمنين

marge extérieure :
Coran XXX : 3-4

marge : Coran IX : 33

marge intérieure :

بسم الله ضرب هذا

الدينا ر بـ ... سنة ...

Les monnaies d'or des derniers califes présentent toutes les constantes ci-dessus. Autre constante : l'écriture coufique de même type sur toutes ces pièces alors que les Ayyoubides voisins ont adopté à partir du règne d'al-Malik al-Kāmil, 615/1218-636/1238, l'écriture *nasḫī* sur leurs pièces d'or (1).

Attardons-nous un peu sur les différents types, au point de vue des inscriptions et du décor ; avec la réserve que, pour les deux premiers règnes considérés, le petit nombre de documents dont nous disposons — quelles que soient les raisons de cet état de choses — ne nous permet pas d'affirmer que nous les connaissons tous.

Le calife al-Muqtafī fait ajouter sur le revers :

عدّة الدنيا ـ والدين ـ ابوالمظفّر

soit une qualité dont il complète sa titulature.

Sur les dinars d'al-Mustanǧid rien d'autre que les constantes énumérées ci-dessus sinon au revers لله.

(1) Quelques pièces d'écriture *nasḫī* sont connues du temps de son prédécesseur al-Malik al-ʿĀdil, tout comme quelques pièces d'écriture coufique se rencontrent encore au début du règne d'al-Malik al-Kāmil.

Le calife al-Mustaḍī — et avec ce règne les documents examinés deviennent moins rares — reprend le dinar de son prédécesseur mais parfois le complète au revers, par l'ajout وسلّم, qui forme une quatrième ligne.

Les premières pièces de l'illustre calife al-Nāṣir, qui régna pendant un demi-siècle, sont de même type. Par la suite dans son monnayage d'or se rencontrent au moins six autres types, qu'on ne saurait tous décrire dans cette brève étude. Parmi les variantes contentons-nous de citer l'adjonction du nom de son héritier, de la formule الحمد لله et l'introduction, en élément décoratif, d'un remarquable fleuron.

De plus avec ce monnayage nous sommes entrés dans une période nouvelle caractérisée à la fois par des très grands diamètres et des poids très importants.

Le calife al-Ẓāhir ne régna que neuf mois, ses pièces sont nécessairement rares : deux types, l'un avec لله, l'autre avec : الحمد لله.

Comme c'est généralement le cas, les premières pièces d'al-Mustanṣir sont voisines de celles de son prédécesseur. Mais bientôt apparaissent des innovations tout à fait remarquables dont le double cordonnet circulaire qui orne le dinar d'Irbil, double cordonnet qui figurera aussi sur les pièces d'or du Bektiginide Kukbūrī et semble être propre à cet atelier monétaire.

Sur d'autres pièces les légendes du champ au droit et au revers sont inscrites dans une rosace formée par quatre accolades :

Droit	*Revers*
لله الامر من قبل ومن بعد ـ	و لو كره ـ
و يومئذ يفرح المؤمنون ـ	المشركون
(بنصر الله)	

Coran : XXX : 3-4

C'est ce même dernier type de pièce que, du début à la fin tragique de son règne, le calife al-Musta'ṣim continua à faire frapper.

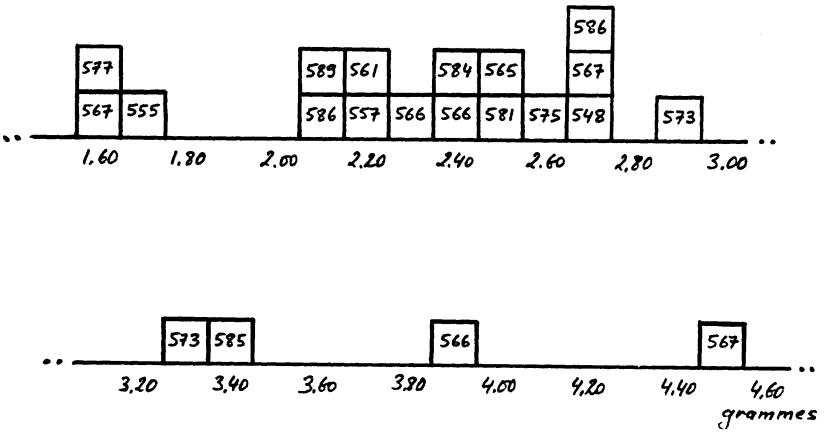
S'agissant maintenant du diamètre et du poids du monnayage d'or des derniers califes abbassides, il faut distinguer deux séries correspondant à deux périodes successives (1).

La première série comprend les pièces d'al-Muqtafī, d'al-Mustanǧid, d'al-Mustaḍī et celles des premières années du califat d'al-Nāṣir, soit environ 44 ans. La deuxième, les quelques 64 années qui restent jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols (deuxième partie du califat d'al-Nāṣir, al-Ẓāhir, al-Mustanṣir, al-Musta'ṣim).

Les spécimens qui nous sont parvenus de la première série étant fort rares, on n'a pu établir, les concernant, qu'une table de fréquence de poids dont la valeur est discutable puisqu'elle ne porte que sur 21 pièces au lieu des 40 réputées être le minimum nécessaire à la lecture instructive d'une telle table (2).

Tel qu'il est, le tableau ne présente qu'une seule concentration de poids qui se situe entre 2,10 g et 2,70 g et le graphique ala forme d'une cloche. Le poids minimum est de 1,60 g, le poids maximum de 4,50 g. Tous les diamètres sont compris entre 24 et 28 millimètres.

JUSQU'A 590 H.

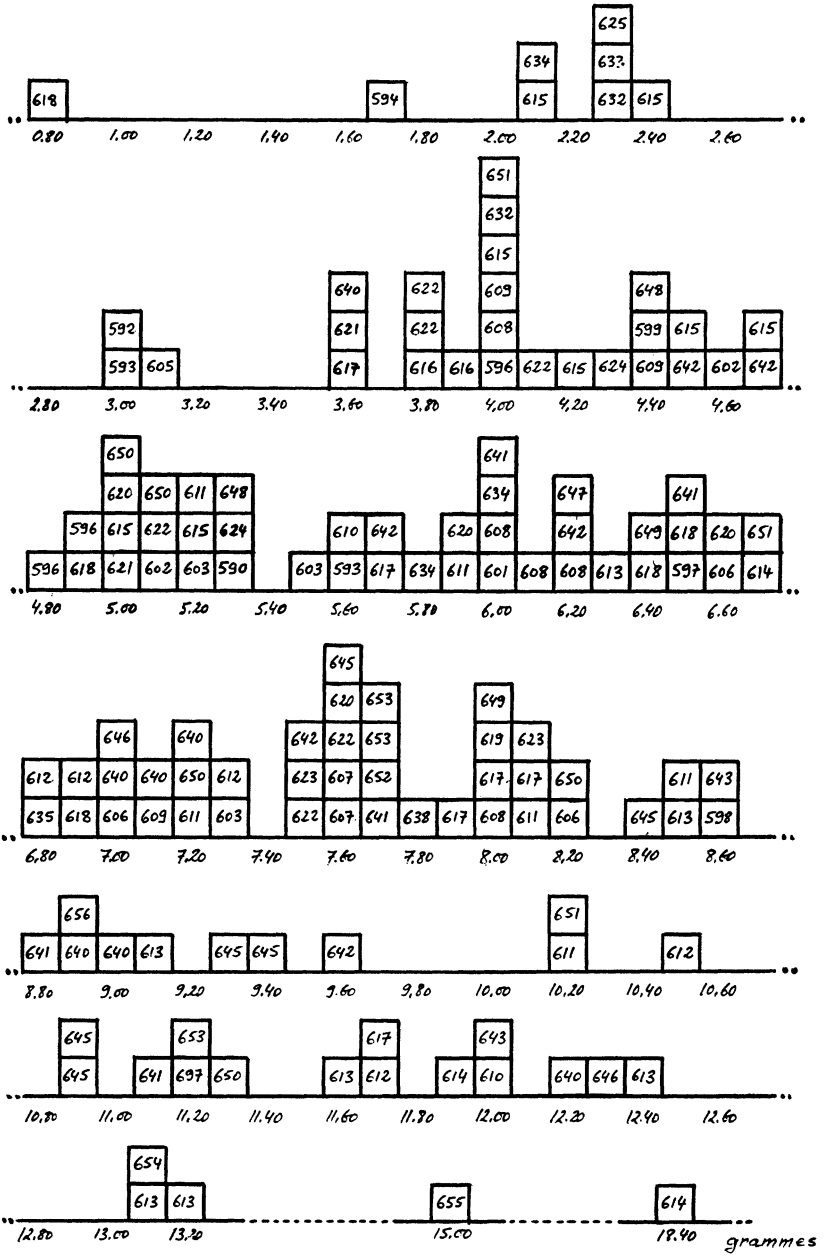


(En abscisses, les poids ; en ordonnées, le nombre d'exemplaires et la date d'émission.)

(1) Notons une différence dans la qualité de la frappe des pièces qui nous sont parvenues : dans le premier groupe on ne rencontre que des pièces négligemment frappées qui contrastent avec l'aspect extrêmement soigné de l'ensemble du deuxième groupe.

(2) Se rapporter pour la compréhension des tables de fréquence à l'étude

A PARTIR DE 591 H.



(En abscisses, les poids ; en ordonnées, le nombre d'exemplaires et la date d'émission.)

Tout différents sont les résultats de la table de fréquence correspondant à la deuxième série.

Ici ce sont 150 pièces qui ont été examinées. C'est un véritable éclatement de poids que l'on constate. On va de 0,80 g à 18,40 g. Il ne s'agit plus d'une cloche mais d'un dragon et de ses replis.

La première concentration de poids ressemble à celle de la table précédente et se situe entre 2,10-2,40 g.

Une deuxième concentration entre 3,70 g-4,40 g.

Une troisième entre 5 g-6,50 g.

Une quatrième entre 7 g-8 g

et enfin une cinquième, de moindre densité, autour de 11 grammes.

Quant au diamètre des pièces de cette seconde série, il va de 24 à 31 millimètres. La taille de beaucoup la plus fréquente, quel que soit le poids, est de 30 millimètres. Avec ces très lourdes pièces (de 7 g à 18,50 g) qui apparaissent aux environs de l'année 600/1203-4, on est en présence d'un phénomène nouveau.

Pour leur part les Ayyoubides voisins n'en seront aucunement influencés : ils se montreront en effet les continuateurs des Fatimides, ce qui veut dire que leurs pièces d'or ne se différencieront guère, quant au poids et au diamètre, des dinars fatimides.

Il n'y a que trois ateliers connus à ce jour : Madīnat al-Salām, Irbil et Daqūqā. Leur importance est évidemment tout à fait inégale, Madīnat al-Salām l'emportant sur les deux autres au point qu'on serait tenté de conclure à un quasi-monopole d'émission en faveur de la capitale califale. Situation différente donc, de celle qui existait au temps où les califes frappaient monnaie d'or dans la plupart des grandes villes d'Iraq.

Irbil, en Haute-Mésopotamie au sud de Mossoul, est un centre monétaire connu, utilisé à l'époque par les deux derniers califes (1). Quant à Daqūqā, cette petite ville de Haute-Mésopo-

essentielle de Ph. GRIERSON, *Visigothic Metrology*, *N.C.*, série 6, XIII, 1953, p. 74-87.

(1) Un abondant monnayage d'argent fut frappé dans cette ville par le dernier calife al-Musta'ṣim ; v. sur Irbil, l'article de D. SOURDEL, dans *E.I.*², IV, p. 80.

tamie au sud-ouest de Mossoul, fait partie des ateliers rarissimes. Deux exemplaires existent au Cabinet des Médailles datant de 586/1186-91 et de 596/1199-1200, sous le califat, donc, d'al-Nāṣir (1).

Ce que nous venons de voir de l'or des derniers califes, semble indiquer l'adoption d'un système nouveau où l'or monnayé n'aurait d'autre caractère que celui de lingots aux poids non unifiés et qu'il faudrait donc peser avant toute utilisation (2). Peut-être peut-on se risquer à avancer que l'or califal tourne autour de l'unité de poids *miṯqāl*, de ses fractions et de ces multiples.

Par les chroniqueurs et les historiens, nous savons en tous cas que, sous les derniers califes, à partir d'al-Nāṣir, c'est un véritable flot d'or qui a coulé de Madīnat al-Salām. D'où venait cet or en telle abondance ? A l'heure présente, il n'y a pas encore de réponse satisfaisante à cette question.

D'al-Muqtafī, le restaurateur de la monnaie califale, l'historien al-Ḏahabī nous dit qu'il ne cessa d'agrandir son pouvoir, qu'il était craint et vénéré de tous et incomparable par l'ampleur de son autorité.

D'al-Mustanǧid, que ce calife fut plein de justice et de rigueur envers les fauteurs de troubles.

D'al-Mustaḍī,que durant son temps l'empire des califes avait connu une grande sécurité, qu'il était clément et généreux.

D'al-Nāṣir, que ce despote à l'intelligence subtile et avisée, s'était occupé avec vigilance des charges du califat.

(1) Daqūqā ou Daqūqa donne ZAMBAUR, *Die Münzprägungen des Islams*, p. 118 ; M. BATES nous a signalé l'existence d'un « triple-dinar » de 626/1228-9, et datant donc du règne d'al-Mustanṣir, en la possession de St. ALBUM émis à « Daqūq ». D'autre part, comme le rappelle M. Cl. CAHEN, certaines monnaies de Haute-Mésopotamie n'auraient pas été frappées à l'endroit mentionné dans leurs légendes, mais à Mossoul ; voir, au sujet d'un phénomène analogue en Égypte, G. HENNEQUIN, *Points de vue sur l'Histoire monétaire de l'Égypte musulmane au Moyen Age*, *Annales Islamologiques*, t. XII, 1974, p. 5.

(2) Voir pour ce phénomène, mais à des époques ultérieures, Paul BALOG, *The Coinage of the Mamlūk Sultans of Egypt and Syria*, New York, 1964, p. 40 ; John MASSON-SMITH jr. et Francis PLUNKETT, *Gold Money in Mongol Iran*, *J.E.S.H.O.*, XII, 1968, p. 275-297.

D'al-Ẓāhir, qu'il avait fait renaître par ses hauts faits de justice et de générosité la tradition des deux ʿUmar.

D'al-Mustanṣir, que c'était une créature que Dieu avait voulu parfaite au physique et au moral et que la *ḫuṭba* fut dite en son nom jusqu'au Maghreb et en Espagne Musulmane.

Il n'y a que le dernier calife al-Mustaʿṣim qu'al-Ḏahabī décrie, l'accusant d'avoir négligé les affaires dont il ne prenait même pas connaissance, n'ayant aucun souci de l'intérêt général.

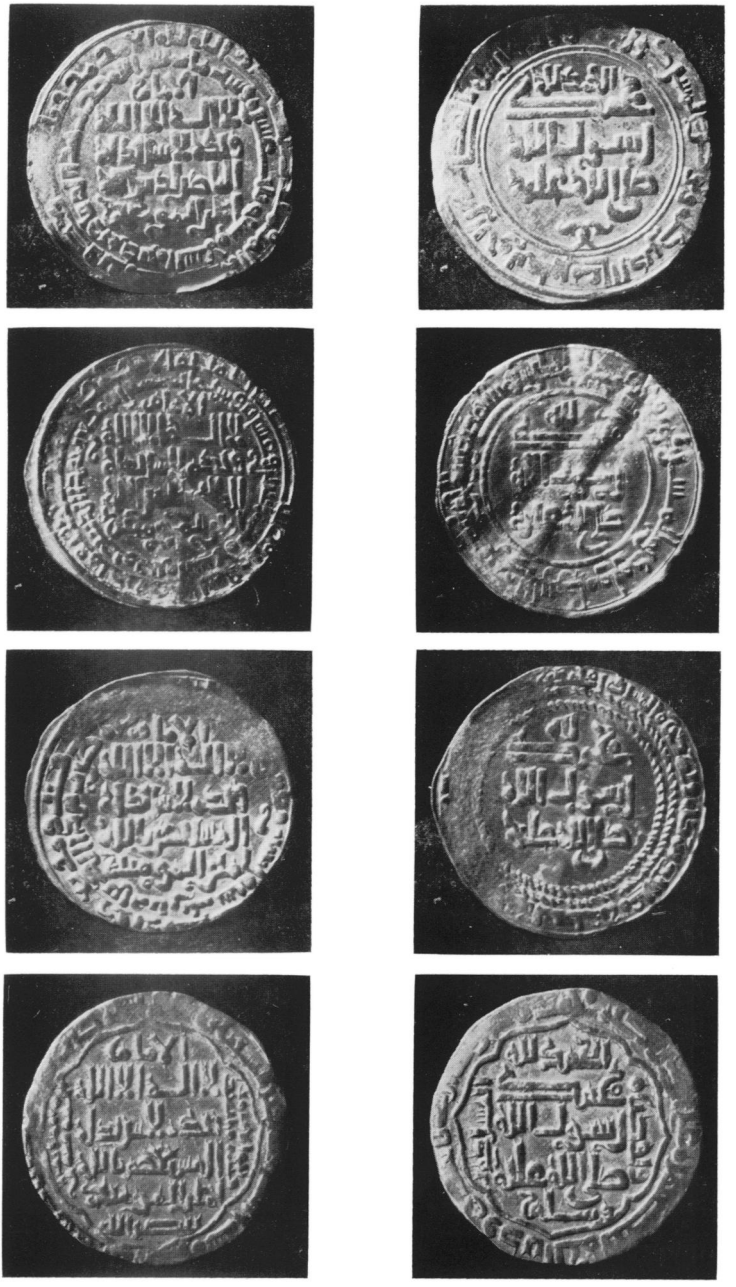
Ce que nous avons constaté au sujet du monnayage d'or de ces princes, vient à l'appui des éloges qu'al-Ḏahabī décerne à tous sauf au dernier. Nous les avons vus, après des débuts difficiles, porter peu à peu leur or à un état d'abondance et de splendeur tout à fait remarquable.

Les nécessités militaires et politiques, et le souci d'établir, grâce à l'or, une économie solide, suffisent à expliquer l'abondance. Mais le côté somptuaire donné par les derniers califes à leur monnayage d'or ne paraît pouvoir s'expliquer que par le souci de matérialiser de la façon la plus ostensible la prééminence du pouvoir califal restauré.

Arlette NÈGRE
(Paris)

1-2 : al-Muqtafī 551 h ; 3-4 : al-Mustanǧid 565 h ; 5-6 : al-Mustaḍī 566 h ; 7-8 : al-Nāṣir 596 h, Daqūqā (Cabinet des Médailles, Paris ; à l'exception de la pièce 5-6)

Planche II



9-10 : al-Nāṣir 613 h ; 11-12 : al-Ẓāhir 622 h ; 13-14 : al-Mustanṣir 632 h, Irbil ; 15-16 : al-Musta'ṣim 652 h (Cabinet des Médailles, Paris)

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS

C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

CENTRE DE RECHERCHES
SUR LES SOCIÉTÉS MÉDITERRANÉENNES

N° XIII

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD 1974

Études, questions d'actualité, chroniques et documents sur la science politique, l'économie et la sociologie au Maghreb, en Libye et en Mauritanie.

- les stratégies des matières premières au Maghreb (ces 8 articles ont été repris dans un ouvrage portant le même titre)
- 20 ans de coopération culturelle et technique avec le Maroc
- le droit pénal musulman ressuscité
- l'autonomie des unités agricoles (Algérie)
- chroniques d'actualité diplomatique, politique, économique, sociale, culturelle, scientifique
- documents
- notes critiques et bibliographiques en français et en arabe

16 × 24,5 / 1.232 pages / relié ..... **240 F**
ISBN 2.222.01921.4

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Daniel REIG

MANUEL D'ARABE MODERNE

Dans ce nouveau manuel d'initiation à l'arabe moderne, Daniel Reig a réussi à concilier l'inconciliable :

— dans un moule esthétique remarquable, il est parvenu à couler une matière scientifique irréprochable ;

— sans rien négliger de la rigueur pédagogique des méthodes universitaires, il s'est laissé inspirer par le souci d'efficacité pratique des méthodes les plus modernes.

Ainsi l'audio-visuel, l'audio-oral, les exercices logico-structuraux, contribuent-ils harmonieusement à faciliter l'acquisition très rapide des mécanismes fondamentaux de l'arabe vivant parlé et écrit.

Ce manuel dont l'index très complet est composé en allemand, anglais, français, transcription et arabe, est le premier d'une série qui s'adresse à des adolescents et à des adultes désireux de parvenir rapidement à une connaissance approfondie de l'arabe.

J. J. SCHMIDT

VOCABULAIRE FRANÇAIS-ARABE DE L'INGÉNIEUR ET DU TECHNICIEN

Tome 2 : LE PÉTROLE

Par son format, sa disposition et son coût, cet ouvrage constitue un instrument de travail simple et efficace, à la portée de tous, permettant aux ingénieurs et techniciens francophones de communiquer avec leurs homologues arabophones dans leur langue.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)